Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Lizentiatsarbeit
eingereicht beim
Fachbereich Katholische Theologie
der
Eberhard-Karls-Universität
in Tübingen

von

José Argüello

im Juni 1980

Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Lizentiatsarbeit
eingereicht beim
Fachbereich Katholische Theologie
der
Eberhard-Karls-Universität
in Tübingen

von

José Argüello

im Juni 1980

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Gutachter: Professor Dr. Max Seckler
Professor Dr. Alfons Auer

Dekan: Professor Dr. Wolfgang Bartholomäus

Für Heinrich

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

I. Die Notwendigkeit der Befreiung 6

1. Zur Lage: Unterentwicklung und Abhängigkeit 6

2. Abhängigkeitstheorie und Befreiungstheologie 11

II. Befreiung als Praxis im Spannungsfeld von Glauben und Politik 16

1. Formelle Bestimmungen der Befreiungspraxis 16

2. Ursprünge der theologischen Ausrichtung auf die Praxis 18

3. Verhältnis der Befreiungspraxis zur Ideologie 23

4. Verhältnis der Befreiungspraxis zum Marxismus 30

5. Verhältnis der Befreiungspraxis zum christlichen Proprium 33

a) Fragestellung 33

b) Zur Geschichte der Propriumsdiskussion 35

c) Das christliche Proprium als Vermittlung von theologischen und sozial-politischen Kategorien 43

d) Das christliche Proprium als umgreifender Horizont 49

e) Die integrierende Funktion des christlichen Propriums 51

f) Die kritisierende Funktion des christlichen Propriums 54

g) Die stimulierende Funktion des christlichen Propriums 54

h) Das christliche Proprium als Vermittlung von Eschatologie und utopischen Entwürfen 56

i) Das Proprium als Grund christlicher Identität im Einsatz für die Befreiung 60

Seite

III. Grundmodelle zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Befreiung und Erlösung 67

1. Medellín: Erlösung als Grund der Befreiung und Befreiung als Antizipation der Erlösung 67
   a) Erlösung als Grund der Befreiung 68
   b) Befreiung als Antizipation der Erlösung 71

2. Die Einheit von Erlösung und Befreiung als Einbruch des Reiches Gottes in die Geschichte (Juan Luis Segundo) 72

3. Die Identität von Gottesreich und Befreiung als hermeneutische Notwendigkeit (Leonardo Boff) 78

4. Das Verhältnis zwischen Erlösung und Befreiung bei Gutiérrez 85
   a) Gott als Schöpfer und Befreier im Alten Testament 85
   b) Eschatologische Verheißungen und geschichtliche Befreiung 91
   c) Christus als befreiender Erlöser 94

5. Bestimmungen echter Befreiung (Juan Carlos Scannone) 96
   a) Leitfaden 97
   b) Das Leid des Armen als Herausforderung und Infragestellung 97
   c) Der Hörer des "Rufes": der 'Dritte' 98
   d) Dialog und Konflikt 99
   e) Radikalität und Befreiung 99
   Zur Dialektik der Befreiung
   f) Die Beziehung Unterdrücker-'Dritte' 100
   g) Der 'Dritte' gegenüber dem Unterdrückten 100
   h) Der 'Dritte' gegenüber dem Unterdrücker: Anklage und Repression 101
   i) Jesus: Der 'Dritte' schlechthin 103

Seite

IV. Überlegungen zur theologischen Legitimität des Erlösungsverständnisses der Befreiungstheologie 106

1. Vielfalt traditioneller Erlösungsvorstellungen 106
2. Berechtigung eines neuen Erlösungsverständnisses 110
3. Paulinisches Befreiungsverständnis und Befreiungstheologie 111
   a) Textbefund 112
   b) Unter der Sündenmacht 113
   c) Befreiung von Tod, Sünde und Gesetz 115
   d) Befreit durch die Gotteskindschaft 117
   e) Befreit durch Nächstenliebe 118
   f) Gegenüberstellung des paulinischen Befreiungsverständnisses und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie 119

Anmerkungen 123

Literaturverzeichnis 133

EINLEITUNG

Unter den leidenschaftlichen Absagen, die die lateinamerikanische Theologie der Befreiung von Seiten ihrer Gegner erfahren hat, befindet sich ein Vorwurf, dem innertheologisch das größte Gewicht zukommt, da sie angesichts seiner ihr Fundament zu verlieren scheint und sogar diejenigen, die an ihr sonst viel Positives finden, dann bedenklich und äußerst behutsam werden. Der Vorwurf besagt, daß die Theologie der Befreiung "die politische, wirtschaftliche und soziale Befreiung mit der Erlösung durch Jesus Christus gleichsetzt", oder daß bei ihr das regnum Dei mit dem regnum hominis identisch sei (1). Weil ihr also eine Reduktion christlicher Erlösung auf menschliches Wohlergehen zugrundeliege, erlange bei ihr das Politische einen absoluten Charakter als Quelle des Heils und als Grundlage der Hoffnung. Man spricht von einer Verabsolutierung der "horizontalen" Perspektive und von einem Verlust des "Vertikalen" (z.B. des Gebetes oder der Liturgie); die Betonung der sozialen und politischen Befreiungspraxis führe dahin, daß fremde, ja "ideologische" Elemente wie Klassenkampf und Revolution in das Corpus dieser Theologie aufgenommen würden. Problematisch erscheinen ihre "untheologischen" Themen: Abhängigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung ...

Daß sie außerdem eine positive Einstellung zur marxistischen Gesellschaftsanalyse verfechte, vertrage sich gar nicht mit dem Glauben an Gott und mit dem christlichen Menschenbild. Erschreckend wirke die Vorstellung einer Kirche, die lediglich zur revolutionären Bewegung geworden sei. Kardinal Ratzinger, um nur einen bedeutenden Gegner zu nennen, sagt, daß die Theologie der Befreiung gar keine Theologie sei, "denn sie setzt nicht auf Gott, sondern auf den Klassenkampf, und sie will keine Freiheit, sondern die Diktatur der Partei"(2).

Ist dieses Bild der lateinamerikanischen Theologie richtig? Oder handelt es sich dabei nicht doch um eine Verzerrung ihres Anliegens? Liegt das "Ideologische" tatsächlich ausschließlich auf der Seite der Befreiungstheologen, dem gegenüber das Christliche schlechthin, ohne jegliche Beimischung von Ideologie, entgegengesetzt wird? Oder geht es hier - unter anderem - um eine Polemik zwischen zwei gegensätzlichen politischen Einstellungen innerhalb der christlichen Theologie? Hat die Erlösung des Menschen durch Christus überhaupt mit Befreiung zu tun? Was verstehen die lateinamerikanischen Theologen unter dem Stichwort "Befreiung"? Reduzieren sie wirklich das Heil auf politisch-soziale Befreiung? Wie wird bei ihnen dieses Verhältnis zwischen Befreiung und Erlösung bestimmt?

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, solche Fragen zu beantworten. Die Arbeit wird sich bei der Behandlung der Problematik ganz bewußt beschränken; es geht hier nicht darum, eine Abhandlung über Erlösungsverständnis in der christlichen Tradition überhaupt zu schreiben, sondern um eine kritische Untersuchung dieser sehr bestimmten Theologie, die wir als 'Theologie der Befreiung' bezeichnen. Sie versteht sich als eine neue Theologie des Heils, und ihr Anspruch darauf soll hier auf seine Begründung hin überprüft werden. Es wird also darum gehen, die Stichhaltigkeit der theologischen Argumentation bezüglich des Verhältnisses zwischen Befreiung und Erlösung kritisch zu überprüfen.

Dies kann aber nur dann geschehen, wenn wir zunächst einen scheinbaren Umweg einschlagen, um den "Sitz im Leben" des Befreiungsbegriffes zu verdeutlichen. Dieser Begriff ist ein polemischer, der sich von anderen Begriffen wie Entwicklung oder Fortschritt absetzt. Warum ist die lateinamerikanische Theologie keine Theologie der Entwicklung oder des Fortschrittes? Wäre dies nicht naheliegender angesichts der Unterentwicklung Lateinamerikas? Wie kommt man überhaupt dazu, von "Befreiung" zu sprechen?

In dieser Arbeit wird darum in einem ersten Schritt versucht werden, die Entfaltung der Befreiungsproblematik von ihrer elementaren Grundlage her aufzuzeigen. Es geht dabei nicht um ein bloß historisches Interesse, etwa um die Genese der Frage aufzuklären, sondern um die methodologische Begründung der Rede von Befreiung. Es wird sich in diesem ersten Teil zeigen, daß die Rede von Befreiung für die lateinamerikanischen Theologen nur dann sinnvoll ist, wenn die Verknechtung Lateinamerikas in ihrer grundlegenden Gestalt als strukturelle Abhängigkeit von den Zentren der Macht und in deren Verinnerlichung durch eine ungerechte Gesellschaftsordnung anerkannt wird. Ohne diese Erkenntnisgrundlage verliert die Forderung nach Befreiung ihren Sinn. Die trennende Grenze zwischen einer reformistischen Entwicklungstheologie und der Theologie der Befreiung würde nicht mehr deutlich genug hervortreten. Die Forderung der Befreiungstheologen, Erlösung auch sozial-politisch befreiend aufzufassen, hätte keinen Boden mehr, wenn nicht eine Darstellung ihres Verständnisses der Abhängigkeit Lateinamerikas, und sei es nur in ihren Grundzügen, vorangeschickt würde. Solch ein Kapitel ist also keine Zutat, sondern notwendig zur Begründung der Rede von Befreiung. Wenn nicht zuvor geklärt ist, wovon Befreiung geschehen soll, bleibt der Befreiungsbegriff unverständlich.

Es mag wohl zunächst befremden, daß gerade eine theologische Arbeit mit sozialwissenschaftlichen und wirtschaftlichen Erörterungen anfängt, doch das ergibt sich aus dem Selbstverständnis der lateinamerikanischen Theologie. Es muß gezeigt werden, warum diese Theologie keine Theologie der Entwicklung ist noch sein will und warum sie das Gesellschaftspolitische in den Mittelpunkt stellt. Davon handelt das erste Kapitel; es stellt eine Grundlage für die späteren Ausführungen dar. Nach der Klärung dieser notwendigen Voraussetzungen wird in einem zweiten Schritt (Kapitel II) zur Bestimmung der Befreiung als politischer Praxis übergegangen.

Der Befreiungsprozeß, durch den Freiheit in einer konkreten geschichtlichen Situation ermöglicht werden soll, gehört in das Feld der Praxis. Die daraus auf christlichem Hintergrund erwachsende politisch-religiöse Problematik soll in Kapitel II der Arbeit entfaltet werden, nämlich wie die Befreiungstheologen das christliche Proprium in seinem Verhältnis zur Politik und Ideologie bestimmen. Denn es ist wichtig zu klären, worin das "Christliche" an der Befreiungspraxis besteht. Erst nachdem in den beiden ersten Teilen, Begründung (warum Befreiung) und Bestimmung (Befreiung als Praxis) abgehandelt worden sind, kann in einem dritten Teil die theologische Frage nach dem "und" von Befreiungspraxis und Erlösung gestellt werden. Dieses dritte Kapitel soll darüber Aufschluß geben, wie Erlösung in der lateinamerikánischen Theologie verstanden und wie sie mit der Befreiung in Verbindung gebracht wird.

Im letzten und abschließenden Teil (Kapitel IV) wird dann gezeigt werden, daß das Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie seine theologiegeschichtliche Berechtigung hat angesichts der Fülle von Versuchen, die Erlösung in jeweils geänderten Situationen unter Betonung verschiedener Aspekte neu zu verstehen. Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, daß es keinen Gegensatz zwischen der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft und dem lateinamerikanischen Erlösungsverständnis gibt, sondern daß dieses eher eine zeitgemäße Übertragung ihres Anliegens zu leisten versucht.

In dieser Arbeit wird zunächst die Theologie der Befreiung als einheitliche theologische Bewegung behandelt, d.h. ich werde mich auf grundlegende und gemeinsame Linien ihrer Argumentation beziehen und nur, wenn es unbedingt erforderlich ist (wie im dritten Teil), auf Unterschiede hinweisen; solche Unterschiede stellen meistens keinen Gegensatz dar; dies wird im Kapitel III, wo die

verschiedenartigen Stellungnahmen sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, besonders deutlich werden.

Dieses Verfahren entspricht m.E. dem Charakter der Theologie der Befreiung viel besser als wenn ihre Hauptvertreter getrennt nebeneinander behandelt würden, denn sie versteht sich als Reflexion über die Erfahrungen von christlichen Gemeinden, und von daher ist bei ihr nicht das Individuum, sondern in gewisser Hinsicht die Gemeinschaft das Subjekt des theologischen Denkens.

I. Die Notwendigkeit der Befreiung

1. Zur Lage: Unterentwicklung und Abhängigkeit

Die lateinamerikanischen Befreiungstheologen gehen von einem sozioökonomischen Vorverständnis der Lage ihres Kontinents aus. Sie geben sich nicht zufrieden mit einer rein subjektiven Einschätzung der Verhältnisse, sondern versuchen, mit Hilfe der durch die Sozialwissenschaften entfalteten Methoden die reale Situation zu beschreiben, in welcher die Botschaft des Evangeliums verkündigt werden soll. Bis vor noch wenigen Jahren hatte man kaum Klarheit über diese spezifische Situation. Man sprach zwar von Unterentwicklung und der Notwendigkeit, sie zu überwinden, hatte jedoch keine genauen Vorstellungen von deren Ursachen. Importierte Theorien verdunkelten die wahre Lage eher, als daß sie sie erklärten. Politiker, Sozialwissenschaftler, Unternehmer und Ökonomen suchten gemeinsam nach einer Lösung des Unterentwicklungsproblems. Sie stellten vergleichende Analysen an zwischen unterentwickelten und entwickelten Ländern, um die Gesetze der Entwicklung zu ergründen; fremde Formeln wurden auf Lateinamerika angewandt.

Die klassische Ökonomie faßte die Entwicklung hauptsächlich in wirtschaftlichen Kategorien auf, als das Ergebnis eines fortlaufenden Kapitalisierungsprozesses (Smith), der zu einer Verbesserung der Löhne und Produktionsmittel führen soll. Nachträglich jedoch mußte man feststellen, daß jedes wirtschaftliche Wachstum immer wieder auf der nächsthöheren Stufe einen Stagnationspunkt erreicht, der das gesamte System aufs Neue in eine Krise stürzt. Der Wirtschaftswissenschaftler J. A. Schumpeter analysierte in seinem Werk "Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung" (1) dieses Phänomen und beschrieb Entwicklung als Ergebnis kühner Erneuerungen, die durch Inanspruchnahme von neuen technischen Mitteln durch risikofreudige Unternehmer herbeigeführt würden. Im Gegensatz

zu Smith wurden von Schumpeter die politisch-sozialen Auswirkungen wirtschaftlicher Entwicklung berücksichtigt. Im allgemeinen jedoch neigten die Ökonomen dazu, Entwicklung an Reichtum, Wohlstand und technischen Möglichkeiten zu messen. Nur allmählich sah man ein, daß solche Errungenschaften weder von politischen noch von ihren geschichtlichen Bedingungen losgelöst gesehen werden dürfen. So ist man dazu gekommen, Entwicklung als einen umfassenden historischen Prozeß zu betrachten, der grundsätzlich auf dem Machtverhältnis zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern beruht.

Ehe die lateinamerikanischen Sozialwissenschaftler hinreichende Erkenntnisse über das Verhältnis von Industrienationen und armen Ländern hatten, gab es unzulängliche Modelle, mit deren Hilfe man das bedrückende Problem der Armut zu lösen hoffte. So meinte man im Zeitalter der Entwicklungsideologie (50er und Anfang der 60er Jahre), durch getreue Nachahmung des Entwicklungsprozesses der reichen Länder wie ihrer wirtschaftlichen Maßnahmen den "take-off"-Punkt zu erreichen, der zu Wohlstand und Fortschritt führen würde (Rostow) (2). Das Modell der Entwicklungsideologie, welches auf das Werk "Etappen wirtschaftlicher Entwicklung" von W. W. Rostow zurückgeht, unterscheidet zwei verschiedene Gesellschaftstypen: die traditionelle und die moderne Gesellschaft. Rostow glaubte, mit der Einführung neuer Techniken und der für ihre Bewältigung nötigen Ausbildung seien die Grundlagen für den Modernisierungsprozeß in traditionellen, rückständigen Gesellschaften gelegt; die beschleunigte Industrialisierung würde dann die Importraten verringern und auf diese Weise könne sich innerhalb der "traditionellen" Gesellschaft ein moderner Kern herausbilden, der den Kräften unproduktiver und rückständiger Sektoren entgegenwirkt, bis sich eine Veränderung im System automatisch einstellen würde.

Dieses Modell erweckte große Hoffnungen; denn unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg waren aufgrund einer Hochkonjunktur für einige große Länder Lateinamerikas (Mexico, Brasilien, Argentinien, Chile und Kolumbien) (3) die allgemeinen Voraussetzungen günstig, um den Sprung von der "traditionellen" in die "moderne", technisierte Gesellschaft zu vollziehen. Dennoch aber vollzog sich dieser Übergang nicht.

Seit 1960 ist deshalb die Beurteilung der Fachleute pessimistischer geworden. Man erkannte die Notwendigkeit, politische und soziale Faktoren in die Situationsanalyse miteinzubeziehen. Den Prozeß der Industrienationen zu wiederholen wurde als unmöglich eingesehen. Ja noch mehr: Man durchschaute, daß die Entwicklung der Industrienationen zum Teil auf der Ausbeutung der Länder der Dritten Welt beruht. Die Dependenz-Theorie breitete sich aus (4). Die Entwicklungsideologie geriet in die Krisis, ihre Scheinlösungen wurden faktisch widerlegt: Zwischen 1960 und 1970 verdoppelte sich der Reichtum der entwickelten Länder, während die "übrigen" vier Fünftel der Weltbevölkerung einem wachsenden Elend verfielen (5).

In seinem Werk "Die Krisis der Entwicklungsideologie" stellt der Brasilianer Theotonio dos Santos die Sachlage aus der Sicht der Dependenz-Theorie folgendermaßen dar:

> "Historisch betrachtet ist es völlig unmöglich, daß es Gesellschaften gibt, die dieselbe Entwicklungsstufe erst noch erreichen sollen wie die, die schon entwickelt sind. Historische Zeit verläuft nicht einlinig. Eine Gesellschaft kann nicht ein früheres Entwicklungsstadium bestehender Gesellschaften anstreben. Alle Gesellschaften bewegen sich parallel und zusammen auf eine neue Gesellschaft hin" (6).

Unter aufmerksamer Berücksichtigung der Abhängigkeit,

die seit der Eroberung Lateinamerikas besteht, ist die wirtschaftliche Geschichte des Kontinents untersucht worden.

Lateinamerika wurde ständig von fremden Mächten gelenkt (es befand sich zunächst unter der Kolonialmacht Spaniens, später unter dem Einfluß Englands und der USA): Während es ursprünglich als Quelle von Bodenschätzen diente, wurde es nach Ausbildung des internationalen Marktes zum Lieferanten von Rohprodukten.

Dahinter zeigt sich folgender Zusammenhang: Das Weltwirtschaftssystem hat ein Zentrum und eine Peripherie, wobei das Zentrum dazu neigt, alle wirtschaftlichen Mittel an sich zu reißen. Während die Fertigprodukte der technisierten Länder ständig teurer werden, sinkt der Preis für die von der Dritten Welt bereitgestellten Rohprodukte und Nahrungsmittel ab. Damit verringert sich die Kaufkraft der Dritte-Welt-Länder. Es besteht die Gefahr, daß ein nicht rückgängig zu machender Verelendungsprozeß die Folge sein könnte.

Erst ab 1964 versetzten diese Einsichten die lateinamerikanischen Fachleute in Alarm und drangen von dort in weitere Kreise vor. Oswaldo Sunkel beschreibt folgendermaßen die vier Hauptmerkmale der abhängigen Länder: a) Konzentration des Exports auf ein Hauptprodukt (etwa Baumwolle, Kaffee oder Bananen), die aufgrund internationaler Preisschwankungen eine hohe Instabilität der Wirtschaft der schwächeren Länder zur Folge hat; b) mißlungene Industrialisierung wegen der Beschränkung des Binnenmarktes und des notwendigen Imports von Maschinen, was die Abhängigkeit aufrecht erhält; c) Regierungen mit ungenügenden Mitteln, die auf internationale Darlehen angewiesen sind; die Auslandsverschuldung nimmt ständig zu auf Kosten ihrer politischen Autonomie; d) das Vorhandensein von rückständigen Agrarmethoden, die für die wachsenden

Nahrungsbedürfnisse nicht ausreichen (7).

Abhängigkeit im internationalen Zusammenhang wird von dos Santos definiert als

> "die Lage einer bestimmten Gruppe von Ländern, deren Wirtschaft bedingt ist durch Entwicklung und Expansion einer anderen Wirtschaft. Das Verhältnis der Interdependenz zwischen zwei oder mehreren Wirtschaftssystemen wird zur Abhängigkeit, wenn einige Länder (d.h. die herrschenden) zu expandieren und aus eigener Kraft Impulse zu entfalten vermögen, während andere (d.h. die abhängigen) dazu nur aufgrund des Reflexes dieser Expansion imstande sind, die positiv oder negativ auf ihre unmittelbare Entwicklung einwirken kann. Auf jeden Fall führt die grundlegende Lage der Abhängigkeit zu einer globalen Situation, in der die abhängigen Länder immer rückständiger werden und schließlich nur noch Objekte der Ausbeutung von seiten der herrschenden Länder sind" (8).

Selbstverständlich wäre es nicht richtig, Abhängigkeit ausschließlich als einen von außen wirkenden Faktor aufzufassen im Sinne von durch das Ausland verhängten wirtschaftlichen Maßnahmen. Die Ausbildung von Wirtschaftseliten in den unterentwickelten Ländern sichert eine Art Verinnerlichung der Abhängigkeit und die Interessenvertretung der multinationalen Konzerne. Dergestalt stellen die nationalen Oligarchien Gruppen dar, die auf die politischen und sozialen Strukturen ihrer Länder Druck ausüben und somit zur Internalisierung der Abhängigkeit beitragen. Der übergroße ausländische Einfluß auf die Binnen-Wirtschaft wirkt sich zu Ungunsten der Stabilität der Regierungen aus; politische Entscheidungen können kaum autonom getroffen werden. Das Netz nordamerikanischer Investitionen in Lateinamerika geht heute weit über die Kontrolle von Hauptprodukten hinaus. Nicht allein die Rohstoffindustrie, auch die Institutionen für Produktion und Verteilung unterstehen zu einem großen Teil ausländischem Einfluß. Trotz Investition und "Wirtschaftshilfe" erzielten die USA in Lateinamerika zwischen 1950

und 1965 einen Reingewinn von 5 Milliarden Dollar (9).

Der chilenische Sozialwissenschaftler Gonzalo Arroyo S. J. beschreibt folgenderweise den gegenwärtigen Erkenntnisstand:

> "Es gibt eine große Zahl von Sozialwissenschaftlern, die darin übereinkommen, die Unterentwicklung als einen umfassenden sozialen und dialektischen Prozeß zu bestimmen,dessen tiefere Ursachen nur im Zusammenhang mit der Entwicklung des industriellen Kapitalismus verständlich werden, und dessen Dynamik dazu neigt, technologischen Fortschritt und wachsenden Wohlstand für die zentralen Länder - und wirtschaftliche Stagnation, akute soziale Spannungen und innenpolitische Konflikte (offensichtlich ohne Lösungen innerhalb des Systems) für die Länder der Peripherie hervorzubringen" (10).

Noch schärfer formuliert es der "Consensus von Viña del Mar", ein Dokument, das 1969 auf der CECLA-Konferenz (einem Treffen der Vorbereitungsgruppe Lateinamerikas für die UNCTAD) in Chile verabschiedet und dem damaligen Präsidenten der USA vorgelegt wurde:

> "Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, daß unser Kontinent zur Zeit eine wirkliche Hilfe in wirtschaftlicher Hinsicht erhält. Die Statistiken aber beweisen das Gegenteil. Wir können behaupten, daß Lateinamerika im Augenblick dazu beiträgt, die Entwicklung der Vereinigten Staaten von Amerika und anderer Industrienationen zu finanzieren ... Auf dem Hintergrund dieser Tatsache kann keine Solidarität, geschweige denn eine stabile Zusammenarbeit geschaffen werden" (11).

2. Abhängigkeitstheorie und Befreiungstheologie

Es hat keinen Sinn, von Befreiung zu reden, wenn man die Abhängigkeitssituation verneint oder verharmlost; dies haben die Kritiker der lateinamerikanischen Theologie sehr

schnell begriffen. Deshalb richten sich ihre Angriffe hauptsächlich auf die Prämisse der Abhängigkeit; die sozio-ökonomischen Analysen, mit der sie festgestellt worden ist, werden in Zweifel gezogen. Dabei übersehen die Kritiker gerne, daß selbst die Theoretiker der Dependenz die Notwendigkeit einräumen, ihre Verständnisschemata einem andauernden Revisionsprozeß zu unterziehen, um die Entsprechung zu spezifischen Situationen gewährleisten zu können. Cardoso und Faleto (12), um nur zwei bedeutende Vertreter der Dependenz-Theorie zu nennen, warnen davor, die Abhängigkeit als eine abstrakte und umfassende Erklärung aller Vorgänge in Lateinamerika aufzufassen. Sie fordern, daß die Rede von Dependenz immer von konkreten Situationsanalysen ausgehen solle, welche die inneren soziopolitischen Variablen sowie auch die internationalen Marktverhältnisse berücksichtigen. Dann müsse man verschiedene Dependenzformen unterscheiden, die in den verschiedenen Ländern eigens geprägte Strukturen trügen. Daneben gibt es Stimmen (wie z.B. die des argentinischen Theologen Juan Carlos Scannone), die davor warnen, das Phänomen der Dependenz mit einer (der marxistischen) ihrer Auffassungen zu verwechseln. Scannone hebt die Möglichkeit eines Zugleichs verschiedener Erklärungsmodelle für dieses Phänomen hervor.

Zweifellos muß die Unterentwicklung als ein vielseitiger Prozeß aufgefaßt werden, dessen unmittelbare Ursachen Faktoren einschließen, die sich nur mit Hilfe verschiedener Wissenschaften analysieren lassen. Theorien, die die realen Machtverhältnisse zwischen unterentwickelten Ländern und Industrienationen dadurch vertuschen, daß sie Scheingründe wie klimatische Bedingungen, verschiedene kulturelle Orientierung oder ein mangelhaftes Arbeitsethos als Ursache der Armut anführen,stoßen heute unter lateinamerikanischen Sozialwissenschaftlern auf scharfe Ablehnung. (Noch im Jahre 1966 erschien z.B. in der BRD ein von beiden Hauptkonfessionen herausgegebenes Handbuch zur Entwicklungspolitik, in dem zum Thema der Unterentwicklung folgende "Erklärungen" gemacht werden: "Den Menschen - der Dritten Welt - fehlt vielfach die Neigung zur

Arbeit". "Den Entwicklungsländern fehlen Persönlichkeiten, die bereit wären, die Mühen und Risiken des Unternehmerdaseins auf sich zu nehmen") (13).

Die Abhängigkeitstheorien schließen eine gewisse wirtschaftliche Dynamik innerhalb der unterentwickelten Länder nicht aus. Sobald aber der Blickwinkel auf soziale Aspekte ausgedehnt wird, erweist sich ein angeblicher ökonomischer Fortschritt als zunehmender Wohlstand für eine dünne Unternehmerschicht, während die breite Masse verelendet. Politisch gewährleisten skrupellose Militärdiktaturen den status quo; sie verhindern tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen und Bemühungen um größere nationale Autonomie. Lateinamerika gehört heute zu der sogenannten "Sicherheitszone" der USA; um ihre riesigen Investitionen in diesem Gebiet zu schützen, unterstützen die USA offen oder versteckt die Militärdiktaturen (ein Beispiel nordamerikanischer Investitionen: Von dem neulich erschlossenen Amazonas-Gebiet wurden während der vergangenen fünf Jahre über 60 Millionen Morgen Land von Investoren aus den USA aufgekauft) (14).

Es liegt in der Abhängigkeit Lateinamerikas von den kapitalistischen Zentren begründet, weshalb das kapitalistische System als bestimmender Faktor der Armut und Ausbeutung des Kontinents angesehen wird. Für die Befreiungstheologen stellen die Dependenz-Theorien keine bloßen Hypothesen neben vielen anderen sozialwissenschaftlichen Deutungen der Lage Lateinamerikas dar, sondern die Erklärung ihrer tiefsten Ursachen. Deutlich bringt dies die Bischofskonferenz von Medellín (1968) zum Ausdruck; da heißt es zur Lage der lateinamerikanischen Völker:

> "... vom objektiven Standpunkt aus (wird diese Lage durch) eine Situation von Unterenwicklung (gekennzeichnet), die durch allgemeine Verelendung, Entfremdung und Armut sichtbar wird und die im Letzten durch Strukturen wirtschaftlicher, politischer und kultureller Abhängigkeit von den

> industriellen Metropolen bedingt ist, welche das technologische und naturwissenschaftliche Monopol innehaben (Neokolonialismus); vom subjektiven Standpunkt aus, die Bewußtwerdung dieser Situation, die in breiten Teilen der lateinamerikanischen Bevölkerung Haltungen des Protests und der Sehnsucht nach Befreiung, Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit hervorrufen" (15).

Die Bischöfe sind sich der Konsequenzen bewußt,

> "die für unsere Länder aus dem Abhängigkeitsverhältnis von den Zentren der wirtschaftlichen Macht entstehen. Daraus ergibt sich, daß unsere Nationen häufig nicht Eigentümer ihrer eigenen Güter und Herren ihrer volkswirtschaftlichen Entscheidungen sind. Es ist einleuchtend, daß das nicht ohne Nebenwirkung auf die politischen Entscheidungen bleibt, sind doch die Bereiche der Wirtschaft und Politik verflochten" (16).

Charakteristisch für die Befreiungstheologie ist, daß sie das Bewußtsein der Abhängigkeit und ihrer Auswirkungen zu ihrem Ausgangspunkt macht. Ausnahmslos alle Befreiungstheologen sind sich in diesem Punkt einig; sie übernehmen die Ergebnisse der Dependenztheorie, ohne wissenschaftliche Eigenständigkeit zu beanspruchen.

Drei ihrer Wortführer sollen hier diesbezüglich Erwähnung finden:

Juan Carlos Scannone schreibt zum Thema "Abhängigkeit":

> "Seit den letzten Jahren des vergangenen Jahrzehnts, verstärkt in den siebziger Jahren, gibt es das neue Faktum einer wachsenden und immer dringlicheren Bewußtwerdung unserer Abhängigkeit, auch hinsichtlich unseres geschichtlichen Entwurfes in seiner Gesamtheit. Das Neue besteht gerade darin, daß diese Bewußtwerdung von dem vorgängigen Bewußtsein bestimmt ist, d.h. von dem Zusammenhang, den wir zwischen unserer Unterentwicklung als Auswirkung und unserer Abhängigkeit als Ursache wahrnehmen. Wir betrachten sie nicht mehr als ein rückständiges Stadium der Entwicklung, wie sie sich z.B. in den nordatlantischen Ländern darbietet, sondern als abhängigen Kapitalismus " (17).

Der brasilianische Theologe Leonardo Boff liegt auf derselben Linie, wenn er betont, daß der Begriff "Befreiung" im Gegensatz zur Abhängigkeit stehe:

> "Im Bewußtsein bedeutender lateinamerikanischer Gruppen wird die Tatsache Tag um Tag deutlicher, daß die wirkliche Lage des Kontinents die der Unterentwicklung und damit der kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und auch religiösen Abhängigkeit ist. Wir werden durch Unterdrückung und Hemmung in einem entwürdigenden Zustand der Unmündigkeit gehalten. Befreiung ist daher das Wort, das den notwendigen Ausbruch hervorruft, der den Prozeß der Wiedergewinnung und Eroberung der Freiheit auslösen wird" (18).

Auch der bekannteste Befreiungstheologe, der Peruaner Gustavo Gutiérrez, legt Nachdruck auf den Umbruch, den die Erkenntnis des engen Zusammenhanges zwischen Abhängigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika hervorgerufen hat; ihre Bedeutung kann nicht kräftig genug unterstrichen werden:

> "Die Einsicht in die Tatsache der Abhängigkeit und ihre Konsequenz schuf ein neues Bewußtsein von der lateinamerikanischen Wirklichkeit. Über den wirtschaftlichen Tatbestand hinaus muß man die politischen Faktoren erwägen. Die Entwicklungstheorie hat die Situation der Abhängigkeit und die Möglichkeiten, diese abzuschütteln, zu berücksichtigen. Allein in diesem Kontext gewinnt sie Sinn und Aussicht, verwirklicht zu werden. Untersuchungen, die in dieser Perspektive durchgeführt wurden, haben demnach zu dem Schluß geführt, daß eine autonome Entwicklung Lateinamerikas im Rahmen des internationalen kapitalistischen Systems unmöglich ist" (19).

II. Befreiung als Praxis im Spannungsfeld von Glauben und Politik

1. Formelle Bestimmungen der Befreiungspraxis

Ein Hauptkennzeichen der Theologie der Befreiung besteht darin, daß sie in der Begleitung christlicher Gemeinden auf dem Weg zu einer gerechteren Gesellschaft entstanden ist. Dieses Engagement erschloß eine veränderte Perspektive, aus der heraus neue Aspekte der christlichen Offenbarung entdeckt werden konnten.

Gewiß hat die christliche Theologie seit jeher großen Nachdruck auf die Nächstenliebe gelegt, jedoch wurde sie oft auf die "Ich-Du"-Beziehungen beschränkt. Unter dem Einfluß des Marxismus ist die strukturelle Seite mitmenschlicher Beziehungen deutlich wahrgenommen worden, wie auch die Tatsache, daß das Individuum sich in einem Geflecht von wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen befindet, die von ihm als Einzelnem unabhängig sind. Die menschlichen Handlungen verobjektivieren sich in politisch-sozialen Gefügen,und diese verfügen wiederum über die einzelnen Menschen. Deswegen muß der Christ heute nach Möglichkeiten suchen, seine Liebe in der Gesellschaft wirksam zu machen, und dies auch durch politische Vermittlungen. Sowohl Sünde wie Gnade haben überpersönliche Auswirkungen und verobjektivieren sich strukturell. Die christliche Praxis muß sich deswegen auf den "breiten" Weg des sozialen Engagements machen, um im weiten Raum der Gesellschaft als verändernde Kraft zu wirken.

Daraus ergibt sich eine erste Bestimmung der Befreiungspraxis, so wie sie von den lateinamerikanischen Theologen aufgefaßt wird: Sie darf nicht bloß inter-personell, sondern muß auch sozialpolitisch wirksam sein, darauf bedacht, sündhafte Gesellschaftsordnungen aufzubrechen.

Von daher rührt der explosive Gehalt der Befreiungstheologie, denn sie wirkt sich notwendigerweise subversiv aus, wo die sogenannte "Ordnung" bloße Legitimation der Herrschaft einer bestimmten Menschengruppe (Oligarchie) über mehrheitliche Bevölkerungsmassen bedeutet. "Die Liebe ist der Agitator", sagt der nicaraguanische Dichter Ernesto Cardenal.

Die christliche Praxis der Befreiung soll also eine geschichtliche Praxis sein, und dies nicht in einem depotenzierten Sinne, als ob das Geschichtliche sich im bloßen quantitativen Entfalten und Anderswerden ausschöpfen würde. Nein, zum geschichtlichen Prozeß gehören vorzugsweise diejenigen Impulse, die qualitative Veränderungen einführen. In dieser Hinsicht fungieren die eschatologischen Verheißungen als Maßstäbe und Ziele, an denen der Wert geschichtlicher Entscheidungen und Ereignisse gemessen werden muß.

Das Wesentliche der Praxis liegt in ihrem Anspruch, eine befreiende Praxis zu sein, d.h. daß sie die Unterdrückung bekämpft und alternative Gesellschaftsformen anstrebt. Was "befreiend" positiv bedeutet, werden wir später untersuchen; jetzt dürfte es ausreichen, das Wort rein negativ zu umgrenzen, als Gegensatz zur Ausbeutung und Repression. Natürlich erwächst daraus die Frage, warum diese Praxis überhaupt "christlich" genannt werden soll, denn dieselbe Orientierung wird auch von Ideologien und Weltanschauungen ohne explizite Bezugnahme auf Jesus Christus geteilt. Diese Frage nach dem christlichen Proprium und seiner Relevanz für die Befreiungspraxis wird am Ende dieses Kapitels ausführlich behandelt werden.

2. Ursprünge der theologischen Ausrichtung auf die Praxis

Der geschichtliche Prozeß, durch den die Praxis in den Mittelpunkt der christlichen Theologie gerückt wurde, ist vielschichtig. Der Theologe Jon Sobrino versucht, diesen Prozeß von der Aufklärung her zu verstehen. Die Aufklärung enthielt seiner Meinung nach zwei wesentliche Momente: einerseits die kantische Aufforderung zum selbständigen Denken und zur kritischen Vernuft und andererseits den von Marx ausgehenden Appell (der den aufklärerischen Impuls weiterführt), die Welt nicht mehr nur zu deuten, sondern sie zu verändern:

> "Die moderne Theologie", meint Sobrino, "hat sich in der Tat im Horizont der Herausforderung durch die Aufklärung entwickelt, indem sie versucht hat, die kritisch-befreiende Bewegung dem theologischen Erkennen einzuverleiben. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man zwei Weisen, Theologie zu betreiben, miteinander vergleichen, je nachdem die Herausforderung zur Antwort und Eingliederung der erste oder der zweite Aspekt der Aufklärung gewesen ist, d.h. je nachdem das Interesse, welches als Antrieb im Hintergrund stand, um Theologie zu betreiben, ganz allgemein gesagt, Interesse an der Rationalität oder Interesse an der Umwandlung gewesen ist" (1).

Die Grundorientierung eines großen Teiles der europäischen Theologie habesich im Zuge der Auseinandersetzung mit der ersten Seite der Aufklärung herausgebildet: durch den Konflikt zwischen Autonomie und Theonomie, durch die Bewältigung des aufklärerischen Vorwurfs der Heteronomie in der religiösen Sittlichkeit sowie durch die Herausforderung der Religionskritik und des philosophischen Atheismus. Eine solche Theologie gehe von einer gedachten Aporie aus und versuche dann durch die Anstrengung des Begriffes die angebliche Diskordanz und Unvereinbarkeit von Glaube und menschlicher Selbstbestimmung aufzuheben sowie auch den Widerspruch zwischen dem Glauben und

der Erfahrung der Sinnlosigkeit des Daseins durch die Begründung eines religiösen Sinnentwurfes zu lösen:

> "Diese Sinngebung wird als befreiend erfahren, denn die Krisis der Realität wird als Sinnkrise erfahren, und die reale Bedrohung der Wirklichkeit wird für den Glauben subsumiert unter die Sinnkrise und mit einer neuen Interpretation beschworen "(2).

Durch eine positive Verarbeitung dieser Konflikte (auch des Konfliktes zwischen Religion und Naturwissenschaft) habediese Theologie auf pastoraler Ebene eine befreiende Auswirkung gehabt, denn sie hat den Glaubensakt aufgrund ihrer denkerischen Leistung wieder ermöglicht. Obwohl dies gewürdigt werden solle,müsse mananderererseits einsehen, daß solch eine theologische Reflexion hauptsächlich gebildete Schichten erreiche und fast nur von ihnen als befreiend erlebt werde:

> "Allgemein kann man behaupten", schreibt Sobrino, "daß die moderne europäische Theologie sich vorzugsweise am ersten Aspekt der Aufklärung orientiert hat, d.h. daß sie die befreiende Funktion des theologischen Erkennens verstanden hat als Befreiung in erster Linie von jeder dogmatischen Willkür, von jedem Autoritarismus. Bezüglich dieses Anliegens entsteht das Interesse, vor der natürlichen und der historischen Vernuft die Wahrheit des Glaubens aufzuzeigen; oder, negativ ausgedrückt, das Interesse, den Glauben von allem zu befreien, worin man Mythos vermuten könnte" (3).

Diese Theologie bleibe in gewisser Hinsicht im Denken verfangen: Die Aporien (etwa zwischen der Misere der Wirklichkeit und dem gläubigen Sinnentwurf) werden auf der Ebene der Reflexion gelöst, durch denkerische Anstrengung, aber ohne massive Einwirkungen auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse. D.h., sie gehe stillschweigend von der Voraussetzung aus, daß eine Befreiung im Bereich des Denkens die vollständige Befreiung des ganzen Menschen mit sich bringe. Wir wissen, wie ausgeprägt bei Kant diese Überzeugung war, daß die Autonomie der Vernunft zur

Entsklavung des Menschen führe. Leider jedoch greife diese Schlußfolgerung zu kurz: Weder das autonome, selbständige Denken noch die theoretische Lösung des Lebensproblemes reichen dazu aus, dem Menschen Befreiung aus der Sklaverei seiner Verhältnisse zu bringen:

> "Ohne die Echtheit des befreienden Interesses der europäischen Theologie zu bagatellisieren, muß man sich dennoch fragen, 1) ob der befreiende Charakter des theologischen Erkennens, so verstanden, der christlichen Befreiung gerecht wird, d.h. ob das Tiefste der Befreiung darin besteht, daß man den Glauben vermittels einer neuen Bedeutung befreit, welche prinzipiell koexistieren könnte mit einer nicht befreiten Wirklichkeit; und 2) ob der befreiende Charakter des eben beschriebenen theologischen Erkennens seine befreiende Fülle nicht nur verfehlt, sondern dies sogar noch selbst verhindert, sie zu erreichen, indem er voraussetzt, daß das Erkennen im selben Maße befreit, wie es erklärt und der Wirklichkeit Sinn gibt. In diesem Sinn würde das theologische Erkennen nicht nur keine Befreiung ermöglichen, sondern es würde im Gegenteil ideologisch werden, denn es würde versuchen, das reale Elend der Wirklichkeit mit einer teilweisen Befreiung der Ausübung theologischen Denkvermögens zu verdecken, indem es die Lösung eines wirklichen Problems (die Befreiung aus dem Elend der Wirklichkeit) auf die ideale Ebene (die Wiedergewinnung des Sinns von Glauben) verlagert" (4).

An diesem Punkt setze Marx mit großer Eindringlichkeit und Entschiedenheit an: Eine neue Denkweise genüge nicht zur Befreiung des Menschen; sie müsse eine neue Handlungsweise hervorbringen; ohne tätiges Einwirken in die realen Verhältnisse der Geschichte bleibe alles beim Alten ... "Die (in Lateinamerika) angestrebte Befreiung", schreibt Sobrino, sei "darum nicht bloß eine Befreiung der Vernunft, sondern eine Befreiung vom Elend der Wirklichkeit, was seinerseits eine neue Auffassung der Rolle der Vernuft fordert und veranlasst" (5). Während in Europa das leitende Interesse der Theologie zum großen Teil in der Suche nach Rationalität bestehe, richtet es sich in Lateinamerika auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Situation.

Darin liegt nach Sobrino der Hauptunterschied zwischen beiden Theologien: Die europäische Theologie suche den Glauben dadurch zu sichern, daß sie ihn auf der Ebene des Denkens als sinnvoll ausweise und seine infragegestellte Bedeutung wieder befestige, während die Befreiungstheologen den Glauben dadurch zu begründen versuchen, daß sie seine Wirksamkeit für die Vermenschlichung einer inhumanen Gesellschaft zum Zuge bringen und den Widerspruch zum Sinnentwurf des Glaubens in der Konfrontation mit der geschichtlichen Realität selbst aufzuheben bemüht sind:

> ".. das Typische an der lateinamerikanischen Theologie liegt nicht in der Schaffung oder Ausarbeitung erklärender Modelle, sondern in der Notwendigkeit, diese Sünde (den allgemein gewordenen Hunger) umzuformen. Die interpretativen Modelle gewinnen Bedeutung, soweit sie aus der erfahrenen Wirklichkeit herrühren und auf eine Überwindung des Elends der Wirklichkeit abzielen" (6).

Also: nicht der Atheismus oder die Frage nach dem Sinn des Lebens fordern in Lateinamerika die Theologie heraus, sondern die himmelschreienden Ungerechtigkeiten, angesichts derer der christliche Glaube sich durch seinen historischen Befreiungscharakter bewähren muß - und das nicht bloß durch ein neues Selbstverständnis, sondern durch eine neue Praxis. Die Theologie der Befreiung hat in dieser Hinsicht einen entscheidenden Impuls vom Marxismus erhalten. Später wird zu überprüfen sein, inwiefern diese Orientierung dem Christentum in seiner Ursprünglichkeit und Eigenart entspricht.

In der christlichen Theologie gab es zwar schon vor der Theologie der Befreiung eine neue Hinwendung zur Praxis, aber meist nur unter Berücksichtigung der Ich-Du-Beziehung. Obwohl diese Entwicklung mehr den interpersonalen Bereich betraf, sieht Gustavo Gutiérrez darin "eine fruchtbare Wiederentdeckung der Liebe als Mittelpunkt

des christlichen Lebens" (7). Die Theologie entdeckte den biblischen Sinn des Glaubens wieder: Glaube gilt nicht mehr als bloßes Für-wahr-halten von Sätzen, sondern als Akt des Vertrauens gegenüber Gott, auf den man seine ganze Existenz gründet; dadurch wird der Glaube zur Hingabe an den Anderen, zum Leben aus der Hoffnung auf Gottes unerschöpfliche Möglichkeiten und zum tätigen Dienst an den Mitmenschen. Ein Einsatz, der den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit beansprucht. An dieser Entwicklung läßt sich gleichzeitig eine Schwerpunktverschiebung auf dem Gebiet der christlichen Spiritualität ablesen, und zwar ein Übergang vom altmonastischen Ideal eines Lebens in absoluter Zurückgezogenheit und Beschaulichkeit hin zur ignatianischen Frömmigkeit, zum betenden Handeln und handelndem Beten. Hinzu kommt in jüngster Zeit ein neues, positives "Welt"-Verständnis als Medium christlicher Lebensgestaltung und als Gegenstand göttlicher Verheißung.

Daß man heute den größten Nachdruck auf Gottes Zuwendung zu den Menschen und auf seine Gemeinschaft mit ihnen legt, läßt sich auf die Hervorhebung der Inkarnation als Herzstück der Offenbarung zurückführen. Gerade das II. Vatikanische Konzil betonte den allgemeinen Heilswillen Gottes für die ganze Menschheit und die Bedeutung der Kirche als universalen Sakraments des Heils und lieferte so einen entscheidenden Impuls zum Einsatz in der Welt. Dieser Impuls wurde von den Befreiungstheologen aufgegriffen und politisiert:

> "Der Glaube an einen Gott", schreibt Gutiérrez, "der uns liebt und zur erfüllten Gemeinschaft mit ihm und zur Brüderlichkeit unter den Menschen berufen hat, ist der Aufgabe der Weltveränderung nicht fremd, sondern führt notwendigerweise zum Aufbau dieser Brüderlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte. Noch mehr: nur indem diese Wahrheit getan wird, verifiziert sich unser Glaube. Von daher der jüngste Gebrauch des Begriffes Orthopraxie, der die Sensibilität mancher Leute noch schockiert" (8).

Gutiérrez erklärt weiter, er wolle mit dieser Hinwendung zur Orthopraxie die richtig verstandene Orthodoxie, nämlich die Verkündigung und das Bekenntnis der Glaubenswahrheiten, nicht über Bord werfen, sondern bloß ausgleichen; das Gewicht der Lehre und einer oft mißverstandenen Treue zu erstarrten Traditionen solle dadurch abnehmen: "Positiv gesagt, was man zur Geltung bringen möchte, ist die Bedeutung des konkreten Verhaltens, des Zeichens, des Handelns, der Praxis im christlichen Leben" (9).

Angesichts der lateinamerikanischen Wirklichkeit erfährt diese Auffassung eine Radikalisierung; sie beruht auf einem politischen, antiprivatistischen Verständnis der Liebe. Darum meint Gutiérrez:

> "Gegen jede Ungerechtigkeit, Beraubung und Ausbeutung kämpfen, sich für den Aufbau einer brüderlicheren, menschlicheren Gesellschaft einsetzen, das bedeutet, die Liebe des Vaters zu leben und zu bezeugen. Die Verkündigung eines Gottes, der alle Menschen ohne Unterschied liebt, muß in der Geschichte leibhaftig, muß Geschichte werden. Die Verkündigung dieser Liebe in einer Gesellschaft, die von Ungerechtigkeit und von der Ausbeutung einiger Völker durch andere, einiger Klassen durch andere geprägt ist, wird dieses 'Geschichtlichwerden' zu etwas Herausforderndem und Umstrittenem machen. Deswegen haben wir gesagt, daß die politische Dimension in der Dynamik des Gotteswortes selbst liegt, das sich historisch inkarnieren möchte" (10).

3. Verhältnis der Befreiungspraxis zur Ideologie

Aus der politischen Grundausrichtung der Theologie der Befreiung erklärt sich die Tatsache, daß für sie eine soziologische Analyse der Gesellschaft auf wissenschaftlicher Grundlage unentbehrlich ist. Dabei macht sie sich marxistische Erkenntnisse zu eigen; so geht sie vom Bewußtsein einer durch materielle Interessen und

wirtschaftliche Verhältnisse bewirkten Bedingtheit des theologischen Denkens aus. Sie versucht deswegen, bewußt ihre Klassenfärbung und ihren ideologischen Standpunkt von vornherein zu reflektieren.

Die Einsicht in gesellschaftliche Machtstrukturen, die auf nationaler wie internationaler Ebene Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse konstituieren, führt die Befreiungstheologen zur Anerkennung dessen, was man marxistisch als "Klassenkampf" bezeichnet. Der Klassenkampf ist für sie eine soziologische Tatsache, keineswegs ein Aufruf zur Gewalttätigkeit. Gustavo Gutiérrez, z.B. meint:

> "Man soll mit Hellsichtigkeit einsehen, daß die Verneinung der Tatsache des Klassenkampfes auf eine Stellungnahme für die Herrschenden hinausläuft. In diesem Gebiet ist die Neutralität unmöglich" (11).

Diese Haltung wird häufig diffamiert, als ob sie soziale Spannungen künstlich fördere oder die christliche Berufung zur Versöhnung mit allen Menschen mißachte. Dies jedoch wäre ein schweres Mißverständnis, denn die Intention der Theologie der Befreiung geht dahin, vorhandene soziale Mißstände aufzudecken, ihre Ursachen anzuprangern und danach zu trachten, neue Verhältnisse zu schaffen, die eine wahre und tiefgreifende Versöhnung erst ermöglichen. Wenn man also häufig sagen hört, der Klassenkampf sei mit christlichen Prinzipien unvereinbar, so kann in der Tat damit nur der existierende Klassenwiderspruch gemeint sein, der mit dem Kern der christlichen Botschaft nicht in Einklang zu bringen ist, nicht jedoch seine Thematisierung durch den Begriff des Klassenkampfes. Nicht derjenige, der eine Ungerechtigkeit auf den Begriff bringt, fördert soziale und politische Gewalt, sondern wer sie verursacht.

Obwohl sie bloß den schon vorhandenen gesellschaftlichen Konflikt bezeichnet, behaupten die Kritiker der Befreiungstheologie, daß die Rede vom Klassenkampf eine Art Kriegsparole sei. Demgegenüber vertritt Giulio Girardi die Ansicht (die von den Befreiungstheologen geteilt wird), daß die Rede vom Klassenkampf (damit seien die Unterdrückungsstrukturen und ihre Bekämpfung gemeint) gar nicht im Widerspruch, sondern vielmehr im Dienst einer wahren christlichen Versöhnung stehe, da es im Klassenkampf nicht darum gehe, oberflächlich Einheit in Kirche und Gesellschaft zu fördern, sondern gerade darum, die tiefgreifenden Ursachen der Trennung unter den Menschen zu beheben, d.h. die Herrschaft von Menschen über Menschen zu bekämpfen, um auf der Grundlage von Gerechtigkeit wahren Frieden zu schaffen.

Sicher muß die Frage gestellt werden, ob solche Unterscheidung der Menschen in eindeutige "Klassen" der Komplexität gesellschaftlicher Wirklichkeit gerecht wird. Aufgeschlossene Befreiungstheologen wie der Argentinier José Miguez Bonino sind sich dieser Schwierigkeit voll bewußt. Die Trennungslinie zwischen den verschiedenen "Klassen" liegt nicht immer so deutlich vor, wie auf den ersten Blick angenommen werden könnte. Jedoch wird bei aller Offenheit gegenüber solchen Schwierigkeiten an der Grundthese eines Herrschaftsverhältnisses zwischen bestimmbaren Gruppen festgehalten (es ist Aufgabe der Soziologie, die Klassenstrukturen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft genau zu untersuchen), und dies im klaren Gegensatz zu jedem Scheinpazifismus, der Friede einfach mit der Annahme der bestehenden "Ordnung" gleichsetzt.

> "Die ideologische Aneignung", schreibt Miguez Bonino, "der christlichen Versöhnungslehre durch das liberalistisch-kapitalistische System zur Vertuschung der brutalen Tatsache von Klasse, imperialistischer Ausbeutung und Konflikt, ist eine, wenn nicht die große Häresie unserer Zeit. Die Erklärung für ihre so gut wie unbestrittene Vormachtstellung ist zweifellos darin zu finden, daß kirchliche und theologische Strukturen in die Klasse der Unterdrücker

> eingeführt, die Unterdrückten aber konsequent als Träger kirchlicher Führungsämter und theologischer Reflexion ausgeschlossen wurden und darin, daß das System sich Gesinnung und Interessen der Kirchen unterworfen hat. Es ist bemerkenswert, daß diese Ideologie nun herausgefordert wird, da sich eine 'Kirche der Unterdrückten' formiert hat und Gehör zu finden beginnt" (12).

Als politische Theologie übersieht die Theologie der Befreiung nicht, daß selbst die Kirche und ihre Gemeinden die Klassengesellschaft widerspiegeln. Auch hier gibt es Herren und Knechte, die gemeinsam die Sakramente der Versöhnung empfangen. Dieser krasse Widerspruch ist vielen nicht einmal bewußt, da man noch heute die Religion für eine Sache zwischen Gott und dem Einzelnen hält, die ohne gesellschaftliche Konsequenz bleibt. Trotzdem ist doch für die Praxis der Kirche von entscheidender Bedeutung, daß dieser Widerspruch wahrgenommen und bekämpft wird.

> "Die Kirche als Sakrament des Heils der Welt zu konzipieren", schreibt Gutiérrez, "intensiviert ihre Verpflichtung, in ihren sichtbaren Strukturen die Botschaft, deren Trägerin sie ist, erkennbar werden zu lassen" (13) ... "Ohne ein wirkliches Engagement gegen Ausbeutung und Entfremdung und für eine solidarische und gerechte Gesellschaft wird die Feier der Eucharistie zu einem leeren Getue, dem es an inhaltlicher Füllung seitens derer fehlt, die an ihr teilnehmen ... Das Gedächtnis Christi vollziehen ist mehr als ein Kultakt, weil es ein Leben unter dem Signum des Kreuzes und in der Hoffnung der Auferstehung fordert" (14).

Selbstverständlich beinhaltet diese Art von theologischer Stellungnahme eine ideologische Option. Da jede menschliche Äußerung auf irgend eine Weise - sei es auch nur durch Unterlassung und Ausblendung gewisser Fragen - von politischen und wirtschaftlichen Gruppeninteressen geprägt ist, ist Ideologie immer mit im Spiel. Auch der Theologe unterliegt immer ideologischen Bedingungen

(im angedeuteten Sinne von Prägung durch bewußt oder unbewußt vertretene wirtschaftliche und politische Interessen); sogar die Verteufelung von ideologischen Inhalten und das Bestreben, sie "auszuklammern", sind noch ideologisch bestimmt, denn im Grunde handelt es sich dabei um einen Vertuschungsversuch, der umso schlimmere Konsequenzen zeitigt. In dieser Hinsicht kann man Th. Geiger nur zustimmen:

> "Eine Klasse leugnet mit Entrüstung, Klasse zu sein, und führt einen erbitterten Klassenkampf gegen Wirklichkeit und Idee des Klassenkampfes" (15).

Darum muß von jeder Praxis gefordert werden, daß sie im Hinblick auf ihren ideologischen Gehalt transparent bleibt; darin liegt eine ihrer wichtigsten Bestimmungen. Die lateinamerikanische Theologie legt deshalb den ideologischen Standpunkt ihrer Befreiungspraxis von vornherein deutlich dar: Ihr geht es darum, die ungerechte, kapitalistische Gesellschaft abzuschaffen und sie durch menschlichere Verhältnisse zu ersetzen. Natürlich ergeben sich bei dieser Zielsetzung für den Christen verschiedene Handlungsmöglichkeiten,sogar innerhalb derjenigen Gruppen, die eine radikale Option für die Befreiung teilen. Die Unterschiede sind unübersehbar: Bei der grundsätzlichen Einheit der Ziele und trotz der gemeinsamen Grundhaltung beinhaltet diese Bewegung verschiedenartige Möglichkeiten und Optionen der Befreiungspraxis. Die am Anfang dieser Arbeit zitierten Worte von Papst Johannes Paul I. treffen einerseits nur extremistische Vertreter der Theologie der Befreiung; andererseits aber basieren sie auf einem klaren Mißverständnis ihres Hauptanliegens, denn sie will keineswegs das Heil auf gesellschaftliche Gerechtigkeit 'reduzieren', sondern auf die Notwendigkeit geschichtlicher Konkretionen des Heils abheben. Und dies im vollen Einklang mit dem Geist der Bischofskonferenz von Medellín. Trotz allem besteht bei vielen Theologen hier in Europa noch dieses verzerrte Bild, das der

Theologie der Befreiung Reduktionismus unterlegt.

Der eigentliche Stein des Anstoßes läßt sich jedoch nur schwer aus dem Weg räumen, denn er besteht in der weitgehenden Übereinstimmung der Befreiungstheologen mit gesellschaftlichen Analysen des Marxismus. In dieser Frage gibt es heftige Ablehnung und leidenschaftliche Auseinandersetzungen. Beiden Seiten fällt es schwer, angesichts der Verschiedenheit der zugrundeliegenden Erfahrungen, ein sachliches und nüchternes Urteil zu fällen. Dabei spielen die emotionalen Beziehungen zum Marxismus eine wichtige Rolle: Während viele Menschen in Europa auf den osteuropäischen Totalitarismus fixiert sind, sehen die Befreiungstheologen in erster Linie die erschreckenden Auswirkungen des kapitalistischen Systems in ihren Ländern; sie stellen Ähnlichkeiten zu der ursprünglich von Marx anvisierten Situation fest, weshalb sie auch Elemente seiner Analysemethode für angemessen halten. Andererseits sind im Rahmen der praktischen Kooperation von Christen und Marxisten viele gegenseitige Vorurteile und Voreingenommenheiten revidiert worden. Die von der Zusammenarbeit ausgehende Herausforderung trägt reiche Früchte. Demgegenüber lassen sich auch Irrwege nicht leugnen. Juan Carlos Scannone weist auf eine deutliche Gefahr hin:

> "Die Wirklichkeit wird so weniger vom Standpunkt des Glaubens her gesehen, den jeder Christ einnimmt, sondern in erster Linie vom Gesichtswinkel des lateinamerikanischen Revolutionärs her, obwohl der Christ sie ebenfalls von seinem Glauben her betrachtet. Deswegen wird nicht deutlich, ob die revolutionäre Option, von der her man denkt (und die theologischen Inhalte überprüft), sich ihrerseits vom Glauben her in Frage stellen läßt, und zwar nicht nur in bezug auf ihre eventuellen Verirrungen. Ferner läuft man Gefahr, die revolutionäre Option ideologisch zu verabsolutieren und Befreiung und Revolution univok zu verstehen" (16)

Diese Gefahr besteht tatsächlich bei Christen, die ihre Entscheidung für den Marxismus derart absolut setzen, daß sie kritische Überprüfung von Seiten des Christentums nahezu a priori abweisen (17). Gustavo Gutiérrez ist in dieser Hinsicht sehr behutsam; er warnt vor einer möglichen Manipulation und Entäußerung des Glaubens um der revolutionären Praxis willen:

> "Allerdings wäre es auch naiv, zu meinen, die Dringlichkeiten der revolutionären Situation, die Lateinamerika erlebt, seien frei von jedem Risiko, die Botschaft des Evangeliums zu simplifizieren und aus ihr eine 'revolutionäre Ideologie' zu machen" (18).

Für die Kirche jedoch bleibt es ein grundsätzliches Problem, wie sie ihre politische Verantwortung konkret wahrnehmen soll. Sehr deutlich äußert sich dazu der Brasilianer Leonardo Boff; er vertritt die Auffassung, daß die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen eine grundlegende Entscheidung für die Befreiung zu treffen habe, daß es aber zugleich ihre Kompetenz übersteige, parteipolitische Strategien zu entwerfen. Sie müsse die Eigenständigkeit und Rationalität des politischen Bereiches respektieren:

> "Innerhalb dieser Grundoption, die genauere Vermittlungen erlaubt, besteht ein ganzes Spektrum von möglichen Unteroperationen, die aus den Entscheidungen einzelner Christen oder der Auswahl von augenblicklichen Forderungen hervorgehen" (19).

Boff spricht sich für einen beschränkten Pluralismus aus und wendet sich ausdrücklich gegen eine abstrakte und im Grunde unvollziehbare "Offenheit nach allen Seiten hin", die sich nur diejenigen leisten könnten, die über jedem handgreiflichen Engagement schweben. Denn der konkrete Einsatz für die Befreiung erfordere eine Selbstdefinition gegenüber Positionen, die vorhandene Ausbeutungsstrukturen untermauern.

4. Verhältnis der Befreiungspraxis zum Marxismus

Nun soll die Frage behandelt werden, wie sich die Option für die Befreiungspraxis gegenüber dem Marxismus verhält und in welcher Hinsicht der Marxismus von den Befreiungstheologen bejaht wird.

> "Unsere Berufung auf den Marxismus", schreibt der Argentinier José Miguez Bonino, "hat nichts mit einer angeblich abstrakten oder überzeitlichen Theorie oder mit dogmatischen Formeln zu tun, was in bestimmten marxistischen Kreisen der Fall ist, sondern mit einer wissenschaftlichen Analyse und einer Anzahl verifizierbarer Hypothesen, die sich auf Bedingungen beziehen, die zu bestimmten Zeitpunkten und an bestimmten Orten bestehen und, die angemessene Korrektur, Modifizierung und Ergänzung vorausgesetzt, ein zulängliches Hilfsmittel zum Verständnis unserer eigenen geschichtlichen Situation bietet" (20).

Es handelt sich in der Befreiungstheologie also um ein funktionales Verständnis des Marxismus, der keineswegs als abgeschlossene Weltanschauung mit bereits vorliegenden Antworten betrachtet wird, sondern als offene, anpassungsfähige und auch korrektionsbedürftige Theorie, mit deren Hilfe Kategorien zum Verständnis und zur Veränderung der eigenen gesellschaftlichen Situation erarbeitet werden können. Viele Christen Lateinamerikas sehen im Marxismus theoretische und praktische Instrumente für ihre Befreiung. Nicht als atheistische Metaphysik, sondern als Gesellschafts- und Revolutionstheorie mit seiner Betonung der sozialen Widersprüche und der entscheidenden Rolle der Ausgebeuteten als Hauptträger des Befreiungsprozesses findet der Marxismus bei ihnen Widerhall, und weit mehr noch sein Entwurf einer freien brüderlichen Gesellschaft als angestrebter Utopie. Alles in allem entschließt man sich zu einer begrenzten Annahme marxistischen Denkens. Trotzdem haben noch heute selbst in Lateinamerika viele Christen Bedenken gegenüber dem Marxismus. Miguez Bonino beschreibt ihre Haltung:

"Es gibt eine Anzahl Christen, die zwar ohne Bedenken sich der Sache der Unterdrückung annehmen, aber Elemente der marxistischen Analyse, wie z.B. den Klassenkampf, die Rolle des Proletariats und anderes ablehnen oder dem allen zumindest sehr zurückhaltend gegenüberstehen. Das Problem liegt darin, daß sie statt dessen gewöhnlich 'ethische Prinzipien' geltend machen, die wegen fehlender exakter geschichtlicher Vermittlung nicht selten in Frustration, Handlungsunfähigkeit oder verschiedenen Arten von Reformismus enden. Beim anderen Extrem fallen viele Christen dem gleichen Irrtum zum Opfer, indem sie die marxistische Ideologie - im oben erwähnten uneingeschränkten Sinne verstanden - bereitwillig mit einer Art religiöser Inbrunst angenommen haben. Das wiederum endet im totalen Glaubensverlust oder in der Preisgabe der geschichtlichen Inhalte des christlichen Evangeliums. Ganz sicher meinen es viele dieser Menschen sehr ernst. Vielleicht sind sie dem Gottesreich tatsächlich näher als die meisten ihrer orthodoxen Gegner. Aber keine der Alternativen scheint zufriedenstellend zu sein. Wir können das Entweder/Oder von politischer Naivität und Erfolglosigkeit einerseits und der Preisgabe der christlichen Identität andererseits nicht akzeptieren" (21).

Die Schwierigkeiten liegen also auf der Ebene der politischen Vermittlung christlicher Inhalte: Wie soll sich der Christ engagieren, ohne seine christliche Identität zu verlieren und dabei zugleich politisch wirksam werden? Die Befreiungstheologen sind der Ansicht, daß eine wirksame Praxis ein entsprechendes soziologisches und wirtschaftliches Instrumentarium voraussetzt, und darum versuchen sie ihre theologischen Überlegungen auf Wissenschaften wie Soziologie und Ökonomie zu stützen. Die marxistische Methode wird dabei als bewährte und geprüfte Hypothese angesehen, mit deren Hilfe viele gesellschaftliche Phänomene auf den Begriff gebracht werden können und deren Kategorien zur Vorantreibung wirksamer geschichtlicher Praxis dienen.

Die Befreiungsbewegung hat sich Ziele gesetzt, die zwar unmittelbar aus dem Marxismus hervorgehen, die aber zugleich dem Evangelium entsprechen, wie die Aufhebung

von Unterdrückung und der Klassengesellschaft, die Humanisierung der Arbeitsverhältnisse, die Teilnahme der Massen an der Gestaltung ihres Lebens, die Sozialisierung der Produktionsmittel und noch anderes mehr. Verschiedene Parteien werden unterschiedliche Programme haben, um dahin zu gelangen, jedoch ist der Pluralismus gewährleistet, solange den parteipolitischen Vorschlägen nicht dieselbe Unbedingtheit zukommt, wie der Grundoption der Befreiung. Darum schreibt Scannone:

> "In den Geschichtsentwürfen (und in den von ihnen implizierten ethisch-politischen Optionen) vermischen sich ja die Rufe der befreienden Gnade und der Sünde, d.h. der theologische Befreiungsimperativ und die aus unsauberen Interessen stammenden Illusionen" (22).

Die politischen Vermittlungen lassen nicht zu, daß die christliche Nächstenliebe auf private karitative Wohltätigkeit reduziert wird, die schließlich nur die Not lindert, jedoch ihre Ursache (die ungerechte soziale Ordnung) nicht beheben kann. Für die Befreiungstheologie soll die Zuwendung zu "den Armen" nicht auf der Basis von bloßem Mitleid geschehen, sondern der Herausforderung der Zeit entsprechen, nämlich der Forderung einer größeren sozialen Gerechtigkeit.

> "Der Arme", schreibt Gutiérrez, "existiert nicht als eine fatale Tatsache; seine Existenz ist weder politisch neutral noch ethisch unschuldig. Der Arme ist das Nebenprodukt des sozialen Systems, in dem wir leben und wofür wir verantwortlich sind. Er ist der Ausgestoßene von unserer sozialen und kulturellen Welt. Noch mehr, der Arme ist der Unterdrückte, der Ausgebeutete, der von den Früchten seiner Arbeit Beraubte. Darum ist die Armut des Armen keine Aufforderung zu einer großzügigen Tat, die sie lindert, sondern Forderung nach dem Aufbau einer anderen Gesellschaft" (23).

Und noch radikaler:

> "Der Arme, der Unterdrückte, ist Mitglied einer sozialen Klasse, die in offener oder versteckter Weise von einer anderen sozialen Klasse ausgebeutet wird. Sich für den Armen entscheiden bedeutet, für eine soziale Klasse und gegen eine andere Stellung zu nehmen. Es heißt, sich der Auseinandersetzung zwischen sozialen Klassen bewußt zu werden und für die Entrechteten Partei zu ergreifen, und in solchen konkreten Verhältnissen alle Menschen zu lieben! ... Sich für den Armen entscheiden, heißt, in die Welt der ausgebeuteten Klasse und deren Werte und kultureller Kategorien einzudringen; sich mit ihren Interessen und Kämpfen zu solidarisieren" (24).

Aus diesen Worten können wir entnehmen, daß der Klassenkampf für die Befreiungstheologen keine leere Parole, sondern eine Wirklichkeit von hoher Dichte darstellt. Weil die Liebe zu den Unterdrückern die Bekämpfung ihrer Sünde voraussetzt, schließt sie den Konflikt ein. Jesu Offenheit zu allen Menschen unter solchen Bedingungen zu üben, sich nicht vom Haß, sondern von der Bereitschaft, in den anderen den zur Umkehr Fähigen zu sehen, bestimmen zu lassen - darin liegt die große Herausforderung für alle diejenigen, die wirklich Brüderlichkeit schaffen wollen.

5. Verhältnis der Befreiungspraxis zum christlichen Pro - prium

a) Fragestellung

Der Leser wird in den bisherigen Ausführungen bemerkt haben, mit welcher Emphase die Theologie der Befreiung auf die politische Praxis als Ort der Konkretisierung christlicher Nächstenliebe verweist. Doch entsteht dabei das Problem, daß diese Praxis, wenn sie verantwortlich und nicht enthusiastisch-naiv sein soll, eine Erkenntnis nicht-theologischer Art voraussetzt, nämlich die Erkenntnis soziologischer, wirtschaftlicher und politischer Faktizitäten. Diese Bereiche werden durch Soziologie,

Wirtschafts- und Politikwissenschaft erforscht; ihre Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge besitzen eine relative Eigenständigkeit und Autonomie. Wie nun wird die Theologie der Befreiung mit der Tatsache fertig, daß die Bereiche, in die sie den Christen als in sein Betätigungsfeld zurückverweist, zunächst rein immanente Strukturen aufweisen, die durch Bibel, Theologie und Kirche respektiert und anerkannt werden müssen. Denn die konkreten Maßnahmen für das soziale Engagement und für die Umstrukturierung einer Gesellschaft lassen sich weder aus der Bibel noch aus Äußerungen des Lehramts oder der theologischen Tradition ableiten; sie beruhen dagegen auf Einsicht, Erfahrung, kritischer Vorwegnahme der mutmaßlichen Ergebnisse und Offenheit gegenüber den Entfaltungsmöglichkeiten und Potenzen der Wirklichkeit. Mit Recht bemerkt Alfons Auer hierzu, daß "es kein 'christliches' Instrumentarium (gibt), mit dessen Hilfe man die Forderung der christlichen Liebe auf die gesellschaftliche oder politische Praxis anwenden könnte" (25). Das bedeutet, daß die Aussagen von Theologen oder von Seiten des kirchlichen Lehramtes hinsichtlich dieser Gegenstände nur in dem Grad Verbindlichkeit beanspruchen dürfen als sie vernünftig sind und auf entsprechenden Sachgründen beruhen. Mit rein theologischen Argumenten läßt sich weder ein wirtschaftliches noch ein soziologisches Problem lösen; jede konkrete Lösung muß von einer sorgfältigen und sachlichen Analyse der betreffenden Tatbestände ausgehen, und sie besitzt gerade ebenso viel Durchschlagskraft wie die sie begründenden Argumente. Die Angemessenheit einer revolutionären Taktik, einer politischen Entscheidung oder einer wirtschaftlichen Maßnahme läßt sich zunächst nur rein immanent im Hinblick auf ihre Plausibilität zur Erreichung eines bestimmten Zieles begründen.

Dieser Sachverhalt impliziert die Autonomie der verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit gegenüber dem Anspruch der Religion. Religiöse Einsichten können nie die

Erfordernisse einer wissenschaftlich fundierten Methode zur Erforschung der Wirklichkeit außer Kraft setzen oder erübrigen. In diesem Abschnitt unserer Arbeit wollen wir der Frage nachgehen, inwiefern die Theologie der Befreiung diese Grenze ihrer Kompetenz beachtet und wie sie die Bedeutung des spezifisch Christlichen für die Befreiungspraxis auffaßt.

Wegen der verwandten Thematik und der Nähe der Sachfragen der Befreiungstheologie zur katholischen Gesellschaftslehre, soll hier die Propriumsdiskussion ausgehend von diesem Fach behandelt werden. Anschließend sollen noch ergänzende Aspekte zur Bestimmung des christlichen Propriums an Hand der theologischen Ethik kurz erörtert werden. Danach werden die gewonnenen Kriterien aus dieser Problematik in der Befreiungstheologie angewandt werden.

b) Zur Geschichte der Propriumsdiskussion

Interessanterweise ist die Frage nach dem christlichen Proprium zuerst innerhalb der katholischen Gesellschaftslehre behandelt worden, noch bevor sie für die theologische Ethik virulent wurde (26). Schon vor dem Konzil stellte sich unter den Vertretern dieses Faches die Frage, ob eine Gesellschaftslehre überhaupt Gegenstand einer theologischen Disziplin sein könne. Die Diskussion über diesen Punkt und die von ihr gezeitigten Ergebnisse können uns ein Grundraster zur Beurteilung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glaube und politischem Engagement bei der Befreiungstheologie geben.

Zwei entgegengesetzte Grundrichtungen haben sich schon in den 50er Jahren im Bereich der katholischen Gesellschaftslehre abgezeichnet. Die eine vertrat die Auffassung, daß eine Gesellschaftslehre eine "philosophische" Disziplin sei, d.h. eine Wissenschaft,deren Voraussetzungen, Prob-

leme und Ziele allein von der menschlichen Vernunft zu bestimmen seien. Die andere erklärte, eine katholische Gesellschaftslehre müsse eine Sozialtheologie sein, die ihre Erkenntnisquelle allein in der Offenbarung besitze. Als Vertreter der ersten Richtung trat besonders J. Fellermeier hervor, der in seinem "Abriß der katholischen Gesellschaftslehre" (1956) ausdrücklich betonte, daß "die katholische Gesellschaftslehre keine theologische, sondern eine philosophische Wissenschaft" sei (27). Für ihn erstreckt sich die Kompetenz dieser Wissenschaft auf die allgemeinen "Probleme des gesellschaftlichen Lebens", zu deren Behandlung und eventueller Lösung allein "die Kraft der natürlichen Erkenntnis" in Frage kommt. Sowohl die Heilige Schrift wie das Lehramt der Kirche werden von ihm als Quellen zur Beantwortung dieser Fragen ausgeschlossen. Die Berechtigung der Bezeichnung "katholische" Gesellschaftslehre sieht er recht allgemein darin, daß sie "auf dem Hintergrund und dem Boden des katholischen Welt- und Menschenbildes" wächst. Die Aussagen der katholischen Theologie über Ursprung, Wesen und Bestimmung des Menschen grenzen sozusagen den Grundrahmen ab, innerhalb dessen die katholische Gesellschaftslehre sich entfaltet; dementsprechend soll ihnen die Funktion einer norma negativa zukommen. Zwar lassen sich für Fellermeier keine konkreten Lösungen für die gesellschaftlichen Probleme aus der Offenbarung unmittelbar ableiten, jedoch müssen die von der Gesellschaftslehre entwickelten Vorschläge stets auf ihren Einklang mit ihr zu prüfen sein. Somit enthält die Offenbarung in seinen Augen die Funktion eines kritischen Maßstabes und Korrektivs, an dem latente oder offene Verzerrungen des Humanums aufzudecken sind. Seine Überlegungen sind jedoch durchgängig philosophisch-naturrechtlicher Art . Das theologische Element reduziert sich bei ihm beinahe auf eine Voraussetzung, die nicht vollständig zum Tragen kommt.

O. von Nell-Breuning konzipierte auf ähnliche Weise die Aufgabe einer katholischen Gesellschaftslehre. Für ihn stellt diese eine von der Offenbarung unabhängige Vernunftwissenschaft zur rationalen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens dar, deren Normen "nicht von außen her, nicht einmal durch übernatürliche, von Gottes Offenbarung herangetragene Weisungen, sondern von innen her, aus der Natur, dem Wesen der Dinge, wie es die ehrlich forschende menschliche Vernunft mit ihren Erkenntnismitteln zu erheben vermag",bestimmt werden (28).

Nach Nell-Breuning beinhaltet die Offenbarung keine zusätzlichen Normen zur Gestaltung der Gesellschaft, aber sie übt eine konfirmierende Wirkung gegenüber einsichtigen Handlungsweisungen der Vernunft aus. Somit befindet er sich auf der Seite derer, die die Gesellschaftslehre von der Theologie abgrenzen, weil sie jene für eine "Sozialphilosophie, Sozialmetaphysik", ja für eine "Vernunftswissenschaft" halten.

Als Reaktion auf diese Position entstand eine völlig entgegengesetzte Auffassung, die bei der "philosophischen" Richtung die Unterschlagung des theologischen Elements bemängelte. Es wurde nun die Forderung erhoben, die christliche Gesellschaftslehre als theologische Wissenschaft zu verstehen. A. Geck vertrat von 1949 an als erster einen solchen Standpunkt und dementsprechend versuchte er in seinen Arbeiten (29) den Inhalt dieser Sozialtheologie zu entfalten. Geck sieht die Aufgabe der christlichen Gesellschaftslehre darin, die Sozialprinzipien (im doppelten Sinne von Strukturgesetzen und Handlungsgesetzen) theologisch zu begründen und aus der Bibel abzuleiten. Seinen Ausgangspunkt bildet das Geheimnis der Dreifaltigkeit, nach seiner Überzeugung das "Urbild alles menschlichen Zusammenlebens" und das "Idealbild der sozialen Ordnung" (30). Von der Trinität her leitet er die sozialen Prinzipien der Einheit,

Liebe, Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität ab. Die Erkenntnis der Mittel ihrer Verwirklichung verspricht er sich aber von einer "Durchleuchtung" der gesamten Glaubenswirklichkeit (Kirche, Sakramente, Erlösung, Gnade usw.) im Hinblick auf ihre soziale Relevanz hin. Nach Geck soll also die Theologie auf völlig eingenständige und direkte Art und Weise die Normen zur Regelung menschlichen Zusammenlebens entfalten. Problematisch erscheint jedoch, daß er nur solche Prinzipien abzuleiten vermag, die das kirchliche Lehramt ohnehin schon kennt und verkündet, und die eigentlich auf dem Wege der Reflexion über das konkrete gesellschaftliche Leben gewonnen wurden. Geck interpretiert also de facto solche Prinzipien nur theologisch, anstatt sie wirklich abzuleiten. Daß er außerdem nicht imstande ist, über allgemeine Prinzipien hinaus zu kommen, erhärtet den Eindruck, daß seine Theologisierung der Gesellschaftslehre nicht die gewünschten Ergebnisse bringt.

Die Unzufriedenheit mit einer fast rein philosophischen katholischen Gesellschaftslehre spornte N. Monzel an, den "inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen (der Offenbarung) gegenüber der natürlichen Sozialethik" zu behaupten (31). Dieses christliche Mehr der kirchlichen Soziallehre sieht er jedoch in kategorialen Inhalten, deren spezifisch christlicher Charakter zweifelhaft ist (wie z.B. in der Pflege unheilbar Kranker oder im Gebot der Feindesliebe). Trotzdem ist sein Unbehagen gegenüber einer Selbstbeschränkung der christlichen Soziallehre auf naturrechtliche Einsichten verständlich. Er betont : "Es ist an der Zeit zu erkennen, daß die Kirche als Vermittlerin der Christusoffenbarung die Menschen und Völker nicht nur an das ... unentbehrlichste Minimum naturrechtlicher Grundsätze heranführen kann, sondern weit darüber hinausgreifende Ideen, Motive und Kräfte für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu vermitteln berufen ist" (32). Jedoch

vermischt Monzel verschiedene Ebenen, wenn er den "inhaltlichen Überschuß" des christlichen Propriums nicht in dem umgreifenden Horizont von Schöpfung, Erlösung und Eschatologie sucht , sondern in biblischen Aussagen und Sätzen, in denen er eine "geoffenbarte Soziallehre" ausfindig zu machen meint . Was er als Spezifikum der christlichen Soziallehre betrachtet : die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat oder die Ausübung sozialer Barmherzigkeit und Feindesliebe oder auch die Vorstellung der Kirche als "Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft", sind Themen, die bei näherem Zusehen entweder gar nicht exklusiv christlich sind, oder allgemeine Prinzipien bleiben, von denen sich unmöglich konkrete kategoriale Normen zur Gestaltung menschlichen Zusammenlebens ableiten lassen. An diesem Unvermögen scheitert Monzels Theologisierung der Gesellschaftslehre.

Einen vermittelnden Weg zwischen einer naturrechtlich orientierten und einer "theologischen" Gesellschaftslehre hat G. Emercke eingeschlagen: Er versucht , sowohl die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften (nicht mehr bloß der "Sozialphilosophie") wie die der Theologie miteinander auf fruchtbare Weise zu verbinden. Nach Emercke (33) soll die christliche Gesellschaftslehre die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen "im Licht des Glaubens" bestätigen und vertiefen und den ganzen natürlichen Bereich des Sozialen in Verbindung zur übernatürlichen Heilsordnung in Christus bringen, d.h. ihre theologische Tiefendimension aufzeigen. Die Eigenständigkeit und gegenseitige Bezogenheit beider Ebenen sollte ausdrücklich anerkannt werden. Dieser Weg erwies sich als besonders fruchtbar. In seiner 1959 veröffentlichten "Sozialethik" hat L. Berg im Gefolge Emerckes die Aufgabe einer christlichen Gesellschaftslehre neu bestimmt: Sie soll die naturrechtlichen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse vor dem Hintergrund der Offenbarung vertiefen und bestätigen, so daß diese durch die menschliche Vernunft begründeten Wahrheiten einen neuen Sinn bekommen.

Dies bedeutet, daß die Offenbarung nicht mehr als Quelle punktueller Normableitungen angesehen werden darf.

Die Diskussion um das spezifisch Christliche der katholischen Soziallehre bewirkte eine Annäherung der ursprünglich entgegengesetzten, rein naturrechtlich-philosophischen und der ausschließlich offenbarungsorientierten Positionen. Einerseits wurde das theologische Element aus seiner Randrolle als bloße Stütze des Naturrechts herausgeführt und als echter Bestandteil der christlichen Gesellschaftslehre anerkannt; andererseits verzichtete man darauf, eine "Sozialtheologie" mit Lösungen und Normen für gesellschaftliche Fragen zu entwickeln. Aus der Entwicklung der Diskussion in der katholischen Soziallehre lassen sich für unsere Fragestellung folgende Einsichten gewinnen:

a) Die Theologie kann weder die philosophisch-naturrechtlichen Überlegungen noch die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse ersetzen; diese haben ihr eigenes Recht und bieten sozusagen den Stoff, der Gegenstand einer nachträglichen theologischen Integrierung werden soll.

b) Das christliche Proprium liegt nicht auf der Ebene der materiellen, konkreten und kategorialen Normen und Lösungen der gesellschaftlichen Probleme, sondern auf der Ebene der Sinndeutungen und Motivationen. Aus der christlichen Botschaft heraus lassen sich lediglich sehr allgemeine Prinzipien ableiten, die zu ihrer Konkretisierung einer geschichtlichen Hermeneutik bedürfen. Diese Hermeneutik muß die Einsichten der Sozial- und Humanwissenschaften in die Dringlichkeiten sozialer und politischer Zusammenhänge berücksichtigen und ihre theologische Tiefendimension und Bedeutsamkeit aufzeigen.

c) Die christliche Botschaft übt eine konfirmierende, eine

vertiefend-integrierende und eine korrektive Funktion gegenüber den gesellschaftlichen Normen aus.

d) Spezifisch christlich sind nicht die kategorialen Lösungen, sondern ihre Bezogenheit auf die Mysterien der Schöpfung, des Heils und der Vollendung.

Die Propriumsdiskussion innerhalb der Moraltheologie ist seit dem Erscheinen von Humanae Vitae zu parallelen Ergebnissen gekommen (34). Ausgehend von der Frage, ob es eine spezifisch christliche Moral gebe und ob die christliche Existenz eine spezifische Vollzugsweise voraussetze, versuchte man die Eigenart des Christlichen gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen deutlicher zu bestimmen. Die christliche Eigenart liegt dabei nach den meisten Moraltheologen der Gegenwart nicht auf der Ebene eines konkreten Sollensanspruchs, da dieser sich ohne expliziten Hinweis auf Gott und christlichen Glauben autonom begründen läßt. Spezifisch christlich ist erst die theonome Letztbegründung jedes unbedingten ethischen Sollens, d.h. die Erfahrung einer göttlichen Forderung hinter dem Anruf der Dinge. Dieses transzendente Vonwoher weist auf das Geheimnis der Schöpfung hin, denn es zeigt, wie die Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit und Dynamik von Gott derart umgriffen und durchdrungen ist, daß er den Menschen durch die Profanität seiner Welt hindurch zu beanspruchen vermag. Spezifisch christlich ist weiterhin nicht die von außen beobachtbare ethische Tat. Die Tat hat keine letzte Eindeutigkeit und gibt nicht per se die Sicht auf ihren Grund, das Wort Gottes, frei. Spezifisch christlich ist ihre innere Ausrichtung und die sie prägende Intentionalität, nämlich ihre Bezogenheit auf Christus als tragenden Grund des christlichen Daseins. Dieses christologische Woraufhin zeigt, daß das christliche Proprium in der Bindung zum christlichen Kerygma, und nicht im phänomenologischen Tatbestand liegt. Das christliche Kerygma

eröffnet einen neuen eschatologischen Horizont und situiert das Handeln des Menschen in bezug zu Gottes rettendem Handeln in Christus, wodurch jenes einen Antwort-Charakter bekommt. Die Tat des Christen setzt immer Gottes Zuwendung und liebende Annahme in Christus voraus, sie wird von ihr von vornherein bestimmt. Spezifisch christlich ist also diese neue Relation des menschlichen Ethos, das sich in die Heilsgeschichte eingebettet weiß; sein dadurch ermöglichter Ausblick auf die Vollendung der Welt und der Geschichte gründet im Glauben an die Botschaft von der Erlösung des Menschen durch Kreuz und Auferstehung Christi. Spezifisch christlich ist auch die Erkenntnis der ethischen Verfehlung als Sünde, als Abkehr von Gott, als Unheil, das im Licht des in Christus geschenkten Heils in aller Deutlichkeit und Schärfe offenbar wird. Die Anerkennung des Handelns Gottes in der menschlichen Geschichte gibt dieser ihren letzten Sinn, stimuliert und motiviert auf neue Weise den Menschen zum ethischen Einsatz in der Kraft christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, im Willen zur Nachfolge Christi und zum geschöpflichen Gehorsam gegenüber Gott. Darin liegt das Proprium: in der bewußten Hinordnung der Existenz auf jenen Knotenpunkt der Geschichte, an dem ihr Sinn, ihr Ziel und ihre Vollendung sichtbar wird; es liegt also "auf der Ebene des Gnoseologischen und des Existenzvollzugs" (Hans Halter) (35). "Dieses Proprium", schreibt A. Auer, "hebt das Eigensein der weltlichen Wirklichkeiten nicht auf, es weist vielmehr den tiefsten Grund seiner Möglichkeit aus und verpflichtet jeden, der sich im Glauben zu ihm bekennt, aus eben diesem Glauben heraus der optimalen Entfaltung menschlicher Freiheit und Würde zu dienen. Ja, dieses Proprium kann überhaupt nicht als etwas in sich selbst Hypostasierendes, sondern muß durch seine Inkarnierung in den Weltvollzug verifiziert werden" (36).

Diese Bestimmung des Propriums als des umgreifenden Zusammenhangs, der dem Tun des ethisch-human engagierten

Menschen eine neue Qualität hinzufügt, bildet heute einen breiten Konsens unter Moraltheologen. Danach kennzeichnet sich der christliche Glaube gegenüber den Weltbereichen nicht durch eine eigene, exklusive Materialethik, d.h. durch nur für Christen geltende Normen, sondern durch seine integrierende Funktion, kraft derer neue Relationen und letzte Sinnzusammenhänge sichtbar werden, die im Christusgeschehen gründen. Auer spricht von einer integrierenden, stimulierenden und kritisierenden Funktion der christlichen Botschaft gegenüber der autonomen Moral.

Versuchen wir nun anhand dieser Gedanken die Frage nach dem christlichen Proprium in der Theologie der Befreiung zu untersuchen.

c) Das christliche Proprium als Vermittlung von theologischen und sozial-politischen Kategorien

Charakteristisch für die Befreiungstheologie ist ihre Verschränkung von theologischen und politischen Kategorien. Dadurch entsteht der Eindruck, daß sie verschiedene Ebenen "vermische" und die Autonomie der Wirklichkeit durch eine Art politischen Messianismus mißachte.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde die Dependenzanalyse in ihren Grundzügen dargestellt, weil sie einsichtig macht, was "Befreiung" gegenüber Begriffen wie Entwicklung und Fortschritt bedeutet; "Befreiung" impliziert immer einen Bruch mit jenem System (dem kapitalistischen), das den lateinamerikanischen Kontinent in einem Zustand von wirtschaftlicher, kultureller und politischer Abhängigkeit hält. Die Tatsache dieser Abhängigkeit kann nicht mit theologischen Mitteln festgestellt werden, und die Forderung nach Befreiung ist zunächst eine Forderung

politischer Rationalität; sie läßt sich nicht allein aus der Bibel ohne Bezugnahme auf die Situation Lateinamerikas ableiten. Die Argumente und Analysen, die die Dependenz aufzeigen, obliegen der Kompetenz der Sozialwissenschaften. Diese müssen anhand ihrer eigenen Methoden die Begründung ihrer Analysen liefern. Keine Theologie kann an ihrer Stelle diese Begründung leisten.

> "Die Existenz einer direkten und unmittelbaren Beziehung zwischen Glauben und Politik zu behaupten, führt leicht dazu, daß man vom Glauben Normen und Kriterien für bestimmte politische Optionen verlangt. Jedoch: damit politische Entscheidungen tatsächlich wirksam werden können, haben sie auf rationalen Situationsanalysen zu basieren." (37).

Die wissenschaftlich vermittelten Einsichten in die gesellschaftlichen Strukturen ermöglichen die Erkenntnis von Veränderungsmöglichkeiten zur Erreichung einer größeren sozialen Gerechtigkeit; dies wird formuliert in politisch-ethischen Imperativen. Alle diese Bereiche besitzen ihre Eigengesetzlichkeit. Jedoch läßt sich nicht behaupten, daß diese Bereiche gar keine theologische Relevanz hätten. Im Gegenteil, nach den oben erarbeiteten Grundsätzen müssen sie auch Gegenstand einer theologischen Integrierung werden, die ihre Tiefendimensionen aufzeigt und ihre bloß relative Autonomie in offene Verbindung zu den theologischen Grundthemen bringt. Denn letztlich gibt es nichts, was sich dieser Relation entzieht (38).

Andererseits gilt aber auch, daß jede Theologie eine bestimmte ethische Option mit sozialen und politischen Implikationen in sich trägt oder von vornherein (bewußt oder unbewußt) voraussetzt:

> "Theologie der Befreiung hat zunächst die Befreiung von einer verallgemeinernden Theologie zu erwirken, die einer Praxis verbunden ist, welche es unterläßt, ihre sozio-analytischen Voraussetzungen zu hinterfragen" (39).

Die Befreiungstheologen haben ein deutliches Bewußtsein von der Unentrinnbarkeit einer sich bis ins Politische auswirkenden Option; "Politik" ist für sie kein abgrenzbarer Bereich, sondern eine Dimension jeder menschlichen Wirklichkeit. Darum fordern sie von jeder Theologie eine Rechenschaft über ihre politischen Voraussetzungen, denn diese bedingen auch den spezifisch theologischen Charakter ihrer Aussagen und setzen die ihnen zugrundeliegenden Prioritäten.

Die Theologie der Befreiung legt in dieser Hinsicht ihre Position offen dar; sie ist sich ihrer hermeneutischen Grundentscheidung in bezug auf die sozioanalytische Deutung der Lage Lateinamerikas im Klaren. Ihre Grundlage bildet die Dependenztheorie in ihren verschiedenen Varianten. Von anderen Theologien fordert sie gleichzeitig eine Offenlegung der diesbezüglichen Voraussetzungen. Denn in jeder Theologie

> "fließen ideologische und kulturelle Elemente, theoretische Merkmale einer bestimmten Gesellschaft, Interessen von Gruppen, Perspektiven von Volksüberlieferungen und persönliche Erfahrungen des Gläubigen mit ein. Gläubige Praxis gibt es nie als solche. Immer ist sie schon vermittelt im Rahmen einer bestimmten Theologie, welche ihrerseits ein kulturelles Produkt mit all den genannten Bedingungen darstellt" (40).

Die Option der lateinamerikanischen Theologen für die Befreiung steht in lebendiger Beziehung zu der täglichen Erfahrung der Auswegslosigkeit der gegenwärtigen Strukturen; dieses vorwissenschaftliche Erkennen besitzt eine eigene Dichte und Evidenz, denn es konfrontiert mit konkreten Ungerechtigkeiten, die die Notwendigkeit der Veränderung einsichtig machen. Die Sozialwissenschaften müssen jedoch ihrerseits die Wege, auf denen diese Veränderung stattfinden sollen, ergründen.

Das christliche Proprium liegt für die Theologie der Befreiung zunächst in der theologischen Interpretation der durch die Sozialwissenschaften erschlossenen Situation. Diese Interpretation läßt sich auf die Kurzformel bringen:

> "Armut beleidigt Mensch und Gott, ist Sünde. Es gilt, zu kämpfen für Gerechtigkeit und Rechte der Unterdrückten. Dies ist für den Christen ein zugleich menschlicher und göttlicher Imperativ" (41).

Der letzte Satz zeigt eindeutig, daß hier eine autonome Forderung der Vernunft (die Forderung nach Befreiung) als göttlicher Imperativ verstanden wird, denn sie wird im Horizont einer umfassenden Glaubenserfahrung situiert. Diese Glaubenserfahrung erfordert eine eigene Deutung, die den theologischen Sinn sozialpolitischer Tatbestände aufzeigt. Das theologische Verständnis hebt jedoch die Autonomie der wissenschaftlichen Rationalität nicht auf, und die Befreiungstheologen erkennen den Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Ebene an:

> "Der Glaube", schreibt Boff, "ebenso wie die Theologie, die den Glauben ja in eine systematische Form kleidet, respektiert den je eigenen vernunftbezogenen Charakter einer Wissenschaft" (42).

Ebenso anerkennt Gutiérrez die Eigenständigkeit der Politik gegenüber der Religion:

> "Die politische Befreiung ist kein religiöser Messianismus, sie besitzt ihre Autonomie und Gesetze, sie setzt soziale Analysen und politische Optionen voraus, aber eine Sicht der menschlichen Geschichte, die in ihr die Befreiung Christi am Werk spürt, erweitert die Perspektive und gibt dem politischen Engagement - und was in ihm auf dem Spiel steht - seine ganze Tiefe und wahre Bedeutung. Es geht also nicht darum, vereinfachende und verarmende Gleichsetzungen oder naive und verzerrende Reduktionen des einen auf das andere zu vollziehen, sondern es geht um eine Erhellung und um befruchtende gegenseitige Forderungen" (43).

Daraus geht hervor, daß die Theologie der Befreiung zwar den Unterschied von politischer und religiöser Ebene anerkennt, aber andererseits auf die Notwendigkeit ihrer Vermittlung drängt. Für sie liegt das christliche Proprium in der Vermittlung von politischen (z.B. Unterdrückung, Befreiung) und theologischen (Sünde, Erlösung) Kategorien (44). Wie Gutiérrez unmißverständlich betont, ist eine solche Vermittlung unabdingbar für das ganzheitliche Verständnis der Situation; es handelt sich nicht um eine entbehrliche religiöse Bestätigung von Einsichten, die ohne die theologische Erhellung dieselbe Tiefe hätten. Aus der Sicht des Glaubens ist die Anerkennung der religiösen Bedeutung von Unterdrückung und Befreiung notwendig; einerseits, damit sich der Glaube angesichts dieser Problematik konkretisiert und seine geschichtliche Potenz entfaltet, andererseits, um die Verhältnisse selbst in ihrer Tiefendimension zu erfassen. Es dürfte auch klar sein, welch ein gewaltiger Unterschied für den einzelnen Christen darin liegt, ob er den religiösen Bereich von all diesen "profanen" Vollzügen absondert oder ob er in ihnen den Ernstfall seines Glaubens erkennt. Die theologische Vermittlung und Interpretation dient in eminenter Weise der ethischen Motivierung des Gläubigen; sie zeigen ihm, daß der Einsatz um die Befreiung in der lateinamerikanischen Situation mit seiner Liebe zu Christus zu tun hat, und daß es keine echte eschatologische Hoffnung gibt, wenn sie sich nicht auf die unterdrückten Menschen als Humanisierung ihrer Lage auswirkt. In dieser Hinsicht dient die Theologie der Befreiung als ein Movens der Massen, denn sie zeigt ihnen, daß ihre politischen und sozialen Entscheidungen auch einen verborgenen Bezug zu Christus als Mitte der Geschichte haben.

Alle Befreiungstheologen sind sich darin einig, daß die Artikulation des christlichen Propriums konkrete Vermittlungen (soziale Analysen, politische Taktiken, utopische Entwürfe) trotz ihrer historischen Bedingtheit mutig annehmen soll. Nur indem er sich der Vorläufigkeit seiner

Mittel aussetzt und diese Vorläufigkeit gleichzeitig bejaht, wird der Glaube konkret:

> "Glaube als freiheitsstiftende Praxis umgreift all die großen Werte wie u.a. Wahrheit, Solidarität, Brüderlichkeit und Liebe. Denn diese sind nur einige von den vielen Namen, die Gott trägt. Allerdings dürfen sie nicht in einem leeren Universum ungenützt liegen bleiben, sondern müssen in konkreten Prozessen, die sich auf die Befreiung von handgreiflicher Unterdrückung beziehen und so erst dem Glauben Wirksamkeit verleihen, geschichtlich Gestalt annehmen" (45).

Juan Carlos Scannone hat auf die Entsprechung zwischen den christlichen Grundmotivationen Glaube, Hoffnung und Liebe und der Struktur ihrer jeweiligen Vermittlungen hingewiesen: Im Licht des Glaubens werden die Zeichen der Zeit mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Analysen gedeutet; im Ausblick auf die eschatologische Vollendung entwirft die christliche Hoffnung politische Utopien zum Zweck geschichtsmächtigen Handelns; in dankbarer Annahme göttlicher Liebe sucht sich der Glaube Formen der Praxis, die jene Liebe weitergeben. Jede Vermittlung impliziert ein Wagnis, denn sie ist gleichzeitig mit einer Option verbunden, die nicht nur auf durchschauender Erkenntnis, sondern auch auf prophetischer Vorwegnahme und Annahme offener Entwicklungen beruht. Scannone spricht von einem "ethischen Plus", das hinter der Auswahl eines analytischen Instrumentariums und der Interpretation der mit seiner Hilfe erhobenen Daten steckt (denn sowohl Methode wie Ausdeutung sind nie neutral), wie auch hinter der Entschlossenheit zur Annahme eines politischen Projekts, dessen Plausibilität sehr eng mit dem Willen des Menschen zur Gestaltung seiner eigenen Geschichte zusammenhängt (46). Dieses "ethische Plus" überbrückt die Distanz zwischen Sein und Sollen, ohne sich hinter einer Rationalität zu verschanzen, die es nicht wagt, den Schritt ins Offene und Unverfügbare des konkreten Einsatzes zu wagen, auch wenn Dunkelheiten

und Ambivalenzen ausgehalten werden müssen.

d) Das christliche Proprium als umgreifender Horizont

Das christliche Proprium verhält sich für die Befreiungstheologie nicht neutral gegenüber den verschiedenen Mitteln, deren es sich für seine Konkretisierung bedienen muß. Zwar gibt es keine spezifisch christliche Politik, wie es auch keine spezifisch christliche sozialwissenschaftliche Analyse gibt, aber das bedeutet nicht, daß der Glaube äquidistant zu allen möglichen Optionen im Bereich von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft ist. Der Glaube weist von vornherein in eine (zwar allgemeine, aber dennoch unverkennbare) Richtung; diese Richtung beeinflußt das Erkenntnisinteresse und die Ziele, die etwa einen Sozialwissenschaftler bei seinen Untersuchungen leiten. Diese orientierende Funktion des christlichen Propriums beschreibt Leonardo Boff auf folgende Weise:

> "Der Glaube bestimmt die Art mit, mit der die Wirklichkeit analysiert wird. Denn er steckt den umfassenden Horizont ab, innerhalb dessen Glaubensentscheidungen die konkreten Optionen für ein bestimmtes wissenschaftliches Deuteschema beeinflussen: dieses politische Modell statt jenes oder diese Ideologie statt jener ... Christlicher Glaube hat das analytische Instrumentarium zu bevorzugen, das ihm verwandte Kategorien benutzt, seiner Richtung am meisten entspricht und das die Mechanismen am einhelligsten aufdeckt, die ihm zufolge die strukturelle Sünde ausmachen und somit den Christen vor die Entscheidung für jene Vermittlungen stellt, die für ihn am geeignesten sind im Blick auf die ganzheitliche Rettung und Befreiung des Menschen" (47).

Hiermit meint Boff sicherlich nicht, daß die Theologie die methodologische Autonomie der Sozialwissenschaften beeinträchtigen darf; nach wie vor müssen sich ihre Analysen durch ihre Einsichtigkeit und Transparenz ausweisen. Boff meint eher, daß die leitenden Wertvorstellungen

einer bestimmten Methode sich doch in Nähe oder Distanz zum Glauben ansiedeln lassen. Denn es ist für den Glauben z.B. nicht gleichgültig, ob eine sozialwissenschaftliche Untersuchung als Ziel die Profitmaximierung einer Minderheit oder eine breitere Verteilung der Güter hat. Solche Ziele bestimmen Erkenntnis, Perspektive und Anwendung der Ergebnisse. Es gibt Analysen, die die ungerechten Verhältnisse zementieren, weil sie wirtschaftlichen Interessen von herrschenden Gruppen verpflichtet sind. Die Befreiungstheologen entscheiden sich darum für Sozialtheorien, die die Unterdrückungsstrukturen wirklich aufdecken und dadurch einen Dienst für Wahrheit und Gerechtigkeit leisten. In ähnlicher Weise fordern sie Parteilichkeit der lateinamerikanischen Christen für eine Politik, die die Rechte der Armen durchzusetzen versucht. Auch in Bezug auf die Mittel solcher Politik übt der spezifisch christliche Glaubenshorizont eine orientierende Funktion aus; ein Christ wird etwa von vornherein dazu neigen, die Gewalt als Mittel politischer Durchsetzung auf ein Minimum zu reduzieren. Zwar ist dies eine an und für sich rational begründbare Forderung, aber ihre Rückbindung auf den christlichen Glauben verleiht ihr eine stärker motivierende Kraft. Politische Optionen erfordern den Mut, in einen offenen Prozeß einzugreifen, dessen Verlauf oft zwischen Entsprechung und Abweichung zu den gesetzten Zielen schwankt. Aber dieser Einsatz selbst kann zur positiven Gestaltung des Prozesses und zur Annäherung zu den gewünschten Zielen führen. Hugo Assmann sieht darin ein Kennzeichen der lateinamerikanischen Theologie:

> "Die Neuheit dieser Theologie besteht unserer Meinung nach in ihrer mutigen Übernahme eines sozialpolitischen Konzeptes ("aceptación de la ideología") als Waffe zur Veränderung der neuen Welt und im damit gegebenen Bewußtsein der Gefährdung ihres Wortes. Viele der methodologischen Implikationen müssen noch erst expliziert werden. Entsprechend gilt es, sich der vielen Gefahren dieses theologischen Weges

> bewußt zu werden, nicht so sehr wegen seiner ausgeprägten Nähe zur Praxis, sondern wegen der totalisierenden Versuchungen, die den Weg der traditionellen Theologie gekennzeichnet haben" (48).

Diese und ähnliche Äußerungen zeigen, daß die Befreiungstheologen den von ihnen eingeschlagenen Weg als Gratwanderung zwischen einer dualistischen Trennung und einer totalisierenden Vermischung von Glaube und Politik verstehen; sie streben die umfassende Einheit beider Bereiche in der gleichzeitigen Anerkennung ihrer Verschiedenheit an. Sie sind sich darüber im Klaren, daß die politische Ordnung ihre Gesetzmäßigkeit besitzt und daß man aus der Theologie keine politischen Maßnahmen direkt ableiten kann:

> "Es geht", schreibt Gutiérrez, "weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung geben" (49).

Gutiérrez faßt also das christliche Proprium auf der Ebene von Motivation und Intentionalität auf, im Willen zum Glaubensgehorsam, zur Durchdringung der eigenen Praxis durch das Wort Gottes, zur historischen Wirksamkeit der christlichen Hoffnung, und nicht auf der Ebene des von Außen feststellbaren Engagements.

e) Die integrierende Funktion des christlichen Propriums

Weil die Erlösung in Christus auch zur Überwindung der sozialen Auswirkungen der Sünde (Benachteiligung, Aus-

beutung und Marginalisierung der Massen) führen muß, erhält die Befreiungspraxis dadurch ihren christlichen Sinn. Diese theologische Integrierung fügt dem Verständnis der lateinamerikanischen Situation eine neue Qualität hinzu, denn sie drückt die Forderung Gottes mitten in der Geschichte aus und offenbart die Tragweite der eigenen Verantwortung. Spezifisch christlich ist diese ganzheitliche Sicht, die den Kampf um die Befreiung im Horizont von Schöpfung, Erlösung und eschatologischer Vollendung zu verstehen sucht. Darum sieht die Befreiungstheologie ihre Hauptaufgabe darin, das christliche Proprium in geschichtlichen Gestalten zu artikulieren, die seine Brisanz zur Geltung bringen. Nicht diese Gestalten an sich (etwa die aktive Solidarität mit den Unterdrückten, die Anklage der Ungerechtigkeit, die Realisierung von befreienden Entwürfen), sondern ihre Integrierung in die Grundinhalte des Glaubens ist exklusiv christlich. So konnte die Bischofskonferenz von Medellín die Umkehr (ein charakteristisch christliches Moment, weil sie nur als Antwort auf die rettende Liebestat Gottes in Jesus Christus denkbar ist) als tiefste Wurzel einer umfassenden Erneuerung der Gesellschaft verstehen, wodurch gleichzeitig das politische Moment der Umwandlung theologisch integriert wurde:

> "Die Originalität der christlichen Botschaft besteht nicht direkt darin, die Notwendigkeit eines Strukturwandels zu bejahen, sondern darin, auf die Bekehrung der Menschen zu drängen, die hernach diesen Wandel fordern werden. Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue und erneuerte Strukturen; es wird vor allem keinen neuen Kontinent geben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen" (50).

Eine solche Integration der politischen Aspekte der menschlichen Aktivität in die Glaubensentscheidung erwirkt eine Intensivierung des sozialen Verantwortungsbewußtseins des Einzelnen und der Gemeinschaft.

In ähnlicher Weise lassen sich grundlegende ethische Haltungen wie Liebe zur Wahrheit, Solidarität mit den Armen, Engagement für die Gerechtigkeit in den Glaubenshorizont integrieren, so daß diese dadurch in ihrem sie tragenden Bezug zu Gott und zum christlichen Kerygma als zu ihrem Ziel offenbar werden.

> "Da christlicher Glaube ... die gesamte Wirklichkeit von Gott her erblickt, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, betrachtet er auch die Praxis der Menschen, selbst wenn sie keinen ausdrücklichen Bezug zum Geheimnis Christi aufweist, im Licht von Heil oder Verderben und Annahme oder Ablehnung Gottes" (51).

Die Befreiungstheologen versuchen immer, die sozialen und politischen Konsequenzen aus den spezifisch christlichen Inhalten zu ziehen, damit diese sich "inkarnieren"; dadurch erhält das christliche Proprium eine ungeahnte geschichtliche Kraft. So etwa wenn aus dem Gedanken der Vaterschaft Gottes über alle Menschen die Forderung nach gelebter Brüderlichkeit geltend gemacht wird, und zwar in einer Situation, wo diese Forderung wirtschaftliche und politische Implikationen mit sich bringt, die aufgrund der bestehenden Ungerechtigkeit als "subversiv" erscheinen. Darum schreibt Boff:

> "Christliche Glaubenserfahrung sieht in Jesus Christus den letzten Sinn aller Dinge. In ihm hat Gott bekundet, wie er ist: als Vater, Sohn und Heiliger Geist, und uns seine universale Vaterschaft geoffenbart, die ihr Gegenstück findet in der universalen Brüderlichkeit aller Menschen. Indem Gott sich geoffenbart hat, hat er uns auch gezeigt, wer der Mensch ist. Hier liegt die Gleichheit der Herkunft, des heilsgeschichtlichen Prozesses und der Bestimmung begründet. Dieser Minimalinhalt christlichen Glaubens schließt schon eine starke kritische Dichte gegenüber Gesellschaft und Politik mit ein" (52).

Boff ist hellsichtig genug, um zu wissen, daß die punktuellen Vermittlungen dieser Brüderlichkeit nur theologisch

integrierbar, aber nicht theologisch determinierbar sind:

> "Die Theologie der Befreiung (muß) die jedem einzelnen Schritt eigene Vernunftmäßigkeit respektieren (und) die Gangbarkeit ihrer Projekte klug abwägen" (53).

f) Die kritisierende Funktion des christlichen Propriums

Die Eigengesetzlichkeit und Rationalität der Vermittlung darf nicht theologisch übergangen werden, aber genauso wenig darf sich die Theologie hinter ihrer "Inkompetenz" in diesen Sachen verschanzen, um sich ihrer politischen Verantwortung zu entziehen.

> "Aufgabe der Theologie ist es zu prüfen, welche Modelle menschlicher Praxis diese Befreiung sichtbar machen oder eben verhindern (54) ... Ihr obliegt es, alle Menschen, Christen und Kirche zu bewegen, damit sie alle imperialistischen Ideologien entzaubern und anklagen, die die gegenwärtige Gesellschaftsform begünstigen und stützen ... Es geht darum, im Licht christlicher Glaubenserfahrung kritisch auf die Praxis der Menschen, zumal der Christen, zu reflektieren, mit dem Ziel ganzheitlicher Befreiung der Menschen (55). Theologie muß die Sünde und die Verführung der Situation aufdecken und zur Anklage bringen und damit das imperialistische System mit seinen Triebkräften Macht und Gewinn zurückweisen, weil es ganz offen dem Geschichtsprojekt Gottes widerspricht" (56).

g) Die stimulierende Funktion des christlichen Propriums

Neben der kritisierenden Funktion der christlichen Botschaft anerkennen die Befreiungstheologen auch eine bestätigende, stimulierende Funktion, die alle Impulse aufgreift, die positiven Charakter tragen:

> "Theologie muß es fertigbringen, den theologischen Inhalt zu eruieren und zu bekräftigen, der in jedem wahren Befreiungsprozeß steckt, obwohl die verantwortlichen Träger oder Ideologien keinen ausdrücklichen Bezug auf christlichen Glauben nehmen ... Theologie des Politischen muß imstande sein, den christlichen Inhalt einer jeden Praxis zu benennen, selbst wenn sie sich als 'atheistisch' ausweist, jedoch wirklich befreiend ist ... Theologie hat sich unterstützend gegenüber dem Verlangen nach Befreiung und den Vermittlungen auszusprechen, welche dieses konkretisieren" (57).

Das "Christliche" an der Befreiungspraxis besteht für die Befreiungstheologen nicht in ihrer nur für Christen geltenden Dringlichkeit oder Ausformung, sondern in ihrer Situiertheit innerhalb des christlichen Glaubenshorizontes kraft der Einsicht in ihre Bezogenheit zu Christus. Der Glaube hindert aber den Christen nicht daran, sich zusammen mit Menschen einzusetzen, denen es auch um die Sache der Gerechtigkeit geht,selbstwenn diese darin eine bloß immanente Angelegenheit sehen; der Christ weiß, daß die Verwirklichung von Humanität und das Streben nach Befreiung - wenn sie nicht bloß Lippenbekenntnis, sondern lebendige Tat sind - dem Heilsplan Gottes für die Menschen entspricht, auch wenn dieser Plan nicht ausdrücklich anerkannt wird.

Darum sind die Befreiungstheologen bereit, mit Marxisten die Ernst machen mit der ganzheitlichen Befreiung des Menschen auf weite Strecken gemeinsam zu gehen. Sowohl Christen wie Marxisten entwerfen historische Utopien, die als Ziel und Richtschnur für die Praxis fungieren. Aus einer spezifisch christlichen Sicht muß jedoch nach dem Verhältnis dieser Utopien zur Eschatologie gefragt werden, denn der Ausblick auf den letztgültigen Sinn und auf die von Gott erhoffte Vollendung von Welt und Geschichte ist unverzichtbarer Bestandteil christlichen Glaubens. Durch die Bestimmung dieses Verhältnisses kommt das christliche Proprium zur Geltung.

h) Das christliche Proprium als Vermittlung von Eschatologie und utopischen Entwürfen

Es gibt zur Frage des Verhältnisses von Utopie und Eschatologie zwei unterschiedliche Positionen: einerseits die Stellung derer, die wie Ernesto Cardenal Marxens Drei-Stufen-Schema des zukünftigen geschichtlichen Fortgangs (Kapitalismus, Sozialismus, Kommunismus) einfach übernehmen und dadurch die Spannung zwischen dem "Schon jetzt" und dem "Noch nicht" eschatologischer Erfüllung bis zum Äußersten entschärfen, indem sie das Hauptgewicht auf die "Möglichkeit" eines irdischen Gottesreiches, einer Stätte ohne Entfremdung und Ausbeutung legen (58); andererseits existiert unter der Mehrheit der Befreiungstheologen eine Auffassung, die eine nüchternere Stellung einnimmt und ein schärferes Bewußtsein für die Distanz zwischen jedem geschichtlich erreichbaren Zustand und der verheißenen Gottesherrschaft zeigt. Gustavo Gutiérrez bestimmt folgendermaßen die kritische Funktion der christlichen Hoffnung gegenüber der Gefahr historischer Verabsolutierung:

> "Christliche Hoffnung öffnet uns, die wir uns in einer Haltung geistiger Kindschaft üben, das Geschenk der von Gott verheißenen Zukunft und bewahrt uns vor jeder Verwechslung der Herrschaft Gottes mit einer bestimmten geschichtlichen Etappe, vor jeder Idolatrie hinsichtlich eines unvermeidlich mehrdeutigen menschlichen Erfolgs wie auch vor jeder Absolutsetzung der Revolution" (59).

Nun muß aber in aller Deutlichkeit gesehen werden, daß der eschatologische Vorbehalt in Lateinamerika eine andere Funktion hat als etwa in einer reichen Überflußgesellschaft, in welcher alle Grundbedürfnisse gedeckt sind und wo der Theologe darum bemüht ist, die Angewiesenheit des Menschen auf das Geheimnis der Liebe hervorzuheben, von dem her allein sein Dasein rettenden Sinn erfährt und ohne das sein Wohlstand und Fortschritt leer bleiben; er betont dementsprechend, daß kein menschlicher Fortschritt die

Hoffnung auf das Gottesreich überflüssig machen kann. In Lateinamerika, auf dem Hintergrund der Erfahrung materiellen Elends und Ausbeutung, muß es den Theologen um etwas anderes gehen. Sie unterstreichen die Notwendigkeit, daß das christliche Heil in gerechteren sozialen Verhältnissen greifbar werden müsse . Ihrer Ansicht nach liegt die Funktion des eschatologischen Vorbehalts darin, daß er den Widerspruch zwischen der dort vorhandenen Situation und der Gottesherrschaft in aller Deutlichkeit und Schärfe herausstellt, um die Menschen zu einer radikalen Veränderung anzuspornen. Greifbare geschichtliche Erfahrungen von Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden sind unabdingbare Zeichen des Heils und der Erlösung; ohne sie wäre ein endgültiges endzeitliches Heil unvorstellbar; andererseits kann nur die Verkündigung solchen vollständigen Heils wiederum verständlich machen, was wahres geschichtliches Heil darstellen sollte.

> "Glauben und politische Verantwortung kommen nur in einen sachgemäßen und fruchtbaren Dialog vermittels des Projekts eines neuen Menschentyps in einer veränderten Gesellschaft, d.h. auf dem Weg der Utopie ... (60) ... Die Vermittlung des historischen Projekts im Sinne eines neuen Menschen ist die Gewähr dafür, daß Befreiung von Sünde und Gemeinschaft mit Gott in Solidarität gegenüber allen Menschen (die beide auf politischer Freiheit beruhen und von dort her Bereicherung erfahren) sich nicht zu Idealismus und Weltflucht verdünnen. Zugleich verhindert die Vermittlung aber auch, daß das Verhältnis zwischen politischer Freiheit und Befreiung von Sünde durch irgendeine Form politischer Ideologie mit christlichem Vorzeichen oder durch irgend einen politisch-religiösen Messianismus übersetzt wird" (61).

Gustavo Gutiérrez charakterisiert die Utopie durch drei wesentliche Züge: ihre Bezogenheit zur geschichtlichen Realität, ihre Verifizierbarkeit und ihre Rationalität (62). In der Bezogenheit zur Geschichte liegt ihre antreibende und verändernde Kraft, ihre Möglichkeit, bisher Gewesenes zu sprengen und zu übertreffen; hätte die Utopie diesen Bezug nicht, dann wäre sie bloß

Träumerei und Evasion. Zwischen Utopie und Geschichte vermittelt die Praxis, die nach neuen Wegen sucht, um das Angestrebte zu verwirklichen. Die Utopie enthält zwei sich dialektisch ergänzende Momente: Ankündigung und Anklage. Die Mängel der vorhandenen Gesellschaft rufen die Sehnsucht nach etwas Anderem hervor, und diese Unzufriedenheit kann ihrerseits politisch aufgefangen und kanalisiert werden: Sie ist der Nährboden des Utopischen. Die Absetzung gegenüber dem Vorhandenen vereint sich in der Utopie mit der Erwartung einer bisher ausbleibenden Erfüllung, die sich nur allmählich zum Bild des Kommenden kristallisiert. Darin liegt eine Leistung der politischen Imagination: neue Werte und Ziele zu entwerfen, die zunächst nur im Gegensatz zu den gängigen Normen und Vorstellungen stehen. Hieraus wächst dann erst die Anklage unmenschlicher Verhältnisse und die Aufforderung zum konstruktiven Einsatz. Durch diesen Prozeß 'verifiziert' sich die Utopie; sie zeigt darin ihre Lebendigkeit und Wahrheit.

> "Utopie führt notwendigerweise zum Einsatz dafür, daß in der Bevölkerung ein neues gesellschaftliches Bewußtsein und ein neues Verhältnis unter den Menschen entsteht. Andernfalls wäre die Anklage reiner Verbalismus, und die Ankündigung bliebe bare Illusion. Ein echter utopischer Gedanke postuliert eine stets neue Zielsetzung für die politische Aktion, die damit an Reichtum gewinnt. Zugleich muß sich die Utopie an der politischen Aktion bewahrheiten. In der Verwicklung mit der Praxis besteht ihre Fruchtbarkeit" (63).

Ein kurzsichtiger "Realismus" sieht in der Utopie nur Illusion und Unvernunft, denn nichts widerspricht ihm mehr als ihre anspornenden Bilder besserer Verhältnisse. Die Utopie aber ist, wie P. Blanquart es ausdrückt, "nur für ein mittlerweile überholtes Stadium der Vernunft (d.h. der Konservativen) irrational, weil sie in Wirklichkeit ja den Vorspann der wahren Vernunft bildet" (64).

Die Rationalität der Utopie weist eigene Züge auf. Sie stellt die Dynamik der Vernunft auf ihrer Suche nach Erneuerung, den Sprung der Imagination aus dem Gewohnten ins Ungewisse dar. Die Utopie übernimmt darum die Rolle der Imagination im politischen Bereich. Ohne ihre Impulse würde die Wissenschaft verkümmern; selbst die wissenschaftliche Vernunft ist auf sie angewiesen. Daß durch "utopisches" Handeln die Erkenntnis Fortschritte macht, erfahren die Befreiungstheologen an sich selber:

> "Es ist eine Tatsache, daß die unmittelbare Teilnahme an einem historischen Prozeß, an den Kämpfen der Armen, an den Ausdrucksweisen des Volksglaubens, dazu befähigt, Aspekte der christlichen Botschaft zu vernehmen, die aus anderen Perspektiven heraus einfach nicht gesehen werden" (65).

Die Praxis der Befreiung fungiert also als theologisches Erkenntnisprinzip: Sie führt zu neuen Erfahrungen Gottes und der Kirche; sie vertieft tradierte religiöse Vorstellungen oder korrigiert sie entscheidend. Nach wie vor besteht die maßgebende "Entdeckung" der Befreiungstheologie in der Erfahrung, daß der Glaube unerschöpfliche Kräfte der Veränderung und der Hoffnung freilegt, ohne ergebene Hinnahme einer unwürdigen Situation oder passive Vertröstung zu fördern. Die uralte Verbindung zwischen der kirchlichen Institution und dem Establishment gerät dadurch ins Wanken und dies führt zu jener skrupellosen Christenverfolgung, wie wir sie heute in Lateinamerika miterleben müssen. Unter dem Scheinvorwurf des "Antikommunismus" werden Christen zu Tausenden gefoltert und ermordet; sie verzichten auf Leben und Sicherheit im Namen Christi, dem sie bei den Armen begegnet sind. "Die Stunde des Martyriums ist in Lateinamerika angebrochen, aber aus unserem Leid und aus unserem Blut wird eine neue Kirche entstehen", schrieb ein Priester aus Nicaragua an eine Partnergemeinde in der Bundesrepublik (66).

Die Nachfolge Christi in Situationen von Unterdrückung

und Verfolgung hat viele Gemeinden im Glauben gefestigt und zu wahren Stätten der Hoffnung gemacht. Was von außen her gesehen als Verletzung der Menschenrechte aussieht, bekommt in der Perspektive des Glaubens die Dimension der Leidensgemeinschaft mit Christus. Auch hierin wirkt sich das christliche Proprium aus, genauso wie in der Erfahrung vieler Christen, die im Armen, im "Anderen" (im Beraubten, im Sprachlosen, im Ausgesetzten) dem "Ganz-Anderen" begegnen (67): "der Arme wird zum Schlüssel, um den Sinn der Befreiung und der Offenbarung des befreienden Gottes zu verstehen", schreibt Gutiérrez (68). Und Leonardo Boff:

> "Die Armen werden zum Ort einer Theophanie und Christophanie und zur Möglichkeit einer Heilsbegegnung für den Menschen" (69).

Viele Christen haben sich zum Gott der Armen bekehrt, der sein Reich der Gerechtigkeit und Liebe durch das Leid hindurch herbeiführt. Mitten unter unzählbaren Bedrängnissen wird die Kraft des auferstandenen Christus erfahren, der das Leid überwunden und in dem die Freude einen unzerstörbaren Grund hat. Dadurch ist die Kirche an vielen Orten Lateinamerikas zum Zeichen der Befreiung geworden, die durch ihre Liturgie, biblische Kreise und Versammlungen minimale soziale Verbindungen aufrechterhält und freie Räume der Kommunikation schafft, wo eine kritische Geistesgesinnung sich in der Hoffnung nähren kann (70).

i) Das Proprium als Grund christlicher Identität im Einsatz für die Befreiung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Theologie der Befreiung ein deutliches Bewußtsein von der Autonomie der weltlichen Bereiche hat; aber auch ein ebenso deutliches von der Hinordnung der ganzen Wirklichkeit

auf das Christusereignis. Darum versteht sie das christliche Proprium nicht als eine abgesonderte sakrale Dimension neben rein profanen Realitäten, sondern als den Mittelpunkt und das innerste Ziel jedes menschlichen Geschehens. Solche Bezogenheit artikuliert sie dadurch, daß sie die Geschichte als Ganzes in ihrer theologischen Bedeutung erhellt, aber vor allem jene Bereiche, im denen in Lateinamerika heute das Leben oder der Tod von Millionen von Menschen entschieden wird, nämlich die Bereiche der Gesellschaftsordnung, der Wirtschaft und der Politik. Was Hunger, Arbeitslosigkeit, Analphabetentum, Krankheit und Elend, aber auch Revolution, Hoffnung für die Unterdrückten, befreiende Praxis und die Errichtung von gerechteren Verhältnissen mit Leben, Leiden, Tod und Auferstehung Christi zu tun haben, das zu explizieren ist das eigentliche Thema der Befreiungstheologie.

Andererseits: Am ursprünglich Christlichen festzuhalten, den Glaubenshorizont zum Tragen kommen zu lassen und sich von dieser Wurzel der eigenen Befreiungspraxis nicht entfremden zu lassen, das ist auch eine wichtige Aufgabe der Theologie in Lateinamerika. Das Risiko eines christlichen Identitätsverlustes ist eine beständige Versuchung, die man nicht aus den Augen verlieren darf. Die Zusammenarbeit mit Atheisten, humanistischen Revolutionären, Marxisten und Nicht-Christen erfordert von dem Gläubigen auf der Ebene von Praxis, Zielentwürfen, Taktiken und konkreten Maßnahmen eine Konzentration auf gemeinsame Verständigungsmittel, auf Argumente und Einsichten, die sich durch die Transparenz ihrer Rationalität oder durch ihre überzeugende Erschließung der Lage oder durch ihre Potenz zur Veränderung ausweisen müssen. Für den Christen ist es jedoch lebenswichtig, alle diese Bereiche theologisch zu integrieren und sie im Licht seines Glaubens zu verstehen.

"Befreiung ist ein einziger Prozeß, der als eine differenzierte und komplexe Einheit verschiedene Bedeutungsebenen umgreift, die aber nicht verwechselt werden dürfen: wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung, Befreiung zur Schaffung eines neuen Menschen in einer solidarischen Gesellschaft und Befreiung von der Sünde als Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen. Die erste Bedeutung entspricht der Ebene der wissenschaftlichen Rationalität, ohne die eine wirksame politische Aktion im Sinne der Neustrukturierung nicht auskommt. Die zweite ist mit dem Begriff der Utopie als eines Geschichtsprojekts mit den erwähnten Merkmalen zu verbinden. Die dritte Bedeutungsschicht entspricht der Ebene des Glaubens. Die drei Ebenen sind eng miteinander verknüpft, die eine besteht nicht ohne die andere" (71).

Diese Integration braucht nicht immer durch theologische Reflexion zu geschehen; die meisten Gläubigen vollziehen sie durch Liturgie, Glaubensgemeinschaft und Gebet. Ein Beispiel dieser Integration bieten heute die Basisgemeinden Lateinamerikas, in denen ein intensives religiöses Leben blüht, und zwar gerade aufgrund ihrer Fähigkeit, Gottes Handeln und Wollen in ihren eigenen Lebensumständen zu lesen. Ohne dieses Erkennen des Handeln Gottes in der Geschichte jener Menschen, die das Wort Gottes hören, muß ihr Feiern des Gedächtnisses des Herrn verkümmern. Es reicht nicht, auf Gottes Handeln in der Geschichte Israels und den neutestamentlichen Gemeinden hinzuweisen; dieses damalige Handeln Gottes besitzt prototypischen Charakter, um sein Handeln im Leben und Sterben der Menschen von heute zu verstehen. Die Lebendigkeit vieler Gemeinden in Lateinamerika ist unter anderem darauf zurückzuführen, daß sie einen fruchtbaren Weg gefunden haben, Gottes Handeln mitten in ihren politischen und sozialen Verhältnissen zu deuten. Man kann sagen, daß sie mit Hilfe der Theologie der Befreiung auf diese Weise das christliche Proprium ganz konkret zur Geltung bringen.

Das christliche Proprium ist in den Augen der Befreiungstheologen keine Größe, die nur abgrenzt, ausschließt und gegenüberstellt, sondern eine einschließende Größe, fähig, alles,was zum Gelingen menschlichen und gesellschaftlichen Lebens beiträgt, in sich aufzunehmen und im Hinblick auf die Stellung des Menschen in der Schöpfung und der Heilsgeschichte Gottes durchsichtig zu machen. Denn es gibt nichts, was Glück, Befreiung, Erfüllung und Überwindung von Not, Sklaverei und Herrschaft bedeutet, was nicht auch eine Art der Erfahrung Gottes und seines Heils wäre. Hugo Assmann schreibt darum:

> "Das Originelle und Spezifische der jüdisch-christlichen Religion besteht in ihrer Forderung nach Vergeschichtlichung der Glaubenserfahrung. Das paradoxe Ergebnis dieser Originalität besteht im Verzicht auf jede Art 'vollständiger Spezifität' im Stil eines historisch-christlichen Entwurfs. Wenn das spezifisch Christliche in der Sendung des Menschen zur vollen Annahme seiner historischen Welthaftigkeit besteht, dann schließt der spezifische Charakter des Christentums gleichzeitig jede spezifisch christliche Vor-definition der historischen Praxis in der Welt aus. Denn so wie Gott sich im Anderen als er selbst inkarniert, damit durch die Inkarnation dieses Andere innerer Bestandteil Gottes wird, so ist auch der Christ zu einer mit seinem Glauben zutiefst zusammengehörigen kenosis berufen: es ist seinem Glauben spezifisch, daß dieser das Ureigene und Spezifische nicht kleinlich zurückbehält, sondern sich in das Andere entäußert (Assmann sagt an dieser Stelle 'aniquile", was zugleich 'Annihilierung', Selbstaufhebung bedeutet), d.h. durch die Annahme einer historischen, welthaften Verleiblichung ..." (72).

Assmann hat insofern Recht, als die Inkarnation Durchdringung und Vergöttlichung der Schöpfung bedeutet; solange Assmann die kenosis des spezifisch Christlichen anhand der Annahme, Rückgewinnung und Heimholung des Menschen und seiner Geschichte in Gott durch Gottes eigene Selbstpreisgabe in Christus versteht, kann man ihm folgen. Denn trotz der Autonomie der Welt steht diese nie verschlossen in sich selbst, sondern ist von ihrem Ursprung

her geöffnet zum Göttlichen hin, so daß das Göttliche sie zur Fülle und Vollendung ihrer selbst führt, ohne ihre Eigenständigkeit aufzuheben. Auf diese Art und Weise soll sich auch der christliche Glaube inkarnieren, so daß er in der Fortsetzung von Gottes Zuwendung zur Welt diese akzeptiert in ihrem eigenen Selbstand und - ohne ihn zu leugnen oder zu zerstören - sie wieder zu Gott zurückführt. Assmann legt sehr viel Gewicht auf die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit und des Selbststandes der Wirklichkeit und betont darum, daß das spezifisch Christliche sich in sie hinein entäußern muß, ohne zu beanspruchen, daß die Gesetze und Forderungen der Wirklichkeit dadurch "spezifisch" christlich werden; die Gesetze und Forderungen der Wirklichkeit bleiben in ihrer schöpfungsmäßigen Gültigkeit, ohne spezifisch christlichen Charakter. Sie können aber und sollen auf das Heilsgeschehen in Christus durch Praxis und Glaubensvollzug der Christen und der Kirche bezogen werden. Fragwürdig an Assmanns Verständnis des Verhältnisses des christlichen Propriums zur Welt ist allerdings seine Neigung, die kenosis nicht in der spannungsvollen Dialektik von Entäußerung und Heimholung, von Preisgabe und Rückgewinnung zu begreifen, sondern einseitig das Moment des Selbstverlustes Gottes durch die Inkarnation zu betonen:

> "Sowohl die christliche wie die theologische Spezifizität müssen durch das Paradoxon hindurchgehen, daß sie sich nur durch ihre Selbstpreisgabe verwirklichen können. Angewandt auf die Theologie bedeutet dies, daß die Kriterien einer "guten Theologie" nicht mehr nur streng theologisch sind, so wie die Kriterien einer wirksamen Liebe zu Gott der historischen und menschlichen Ordnung angehören, d.h. der nicht-göttlichen Ordnung ... Eine Theologie, die ihre letzte und endgültige Theologizität nicht mehr im Geschichtlichen suchen würde, hätte schon von vornherein darauf verzichtet, von der Liebe in ihrer konkreten und letztverbindlichen Gestalt zu reden" (73).

Diese Worte erwecken den Eindruck, daß Assmann die

Inkarnation letztlich doch als Selbstverlust Gottes in der Geschichte versteht, wodurch dann die Aufgabe des Christen darin bestünde, tief in die Geschichtlichkeit durch seine politische und befreiende Praxis einzudringen, damit die schlummernden Potenzen der Wirklichkeit zur vollen Entfaltung kommen. Zwar liegt darin ein großer Wert (im Gehorsam des Menschen gegen die der Schöpfung eingestifteten Gesetze und Sinnwerte wird auch der Schöpfer verherrlicht, denn sie sind Ausdruck seines Willens), aber Gottes Plan mit der Welt wird dadurch nicht voll ausgeschöpft; seine Schöpfung kommt zu ihrer eigentlichen Fülle nur durch das Erlösungswerk Christi, und dies bedeutet, daß die Absehung von diesem Ziel doch letztlich Verdunkelung anstatt Erhellung der menschlichen Geschichte hieße. Ohne den Rückbezug der Befreiungspraxis auf Christus bleibt diese unaufgeklärt bezüglich ihrer größten und erfüllendsten Möglichkeiten, denn was wäre sie ohne die Hoffnung auf eine eschatologische Integrität, die die historische Bruchstückhaftigkeit und Unvollkommenheit der Befreiungspraxis ans Ziel des voll verwirklichten Gottesreiches führen würde? Was würde aus ihrer unentrinnbaren Schuldverstrickung, um die sie doch nicht herum kommt, ohne den vergebenden Zuspruch Gottes in Christus? Was aus dem Schmerz und der Ohnmacht der Opfer der Unterdrückung, ohne den Ausblick auf die Wiederherstellung des Lebens in der Auferstehung der Toten? Und was aus der geschändeten Würde des Menschen ohne ihre unaufhebbare Verankerung in der Gotteskindschaft, ohne die Möglichkeit, Gott selbst als Vater anzusprechen? Diese spezifisch christlichen Perspektiven sind unverzichtbar, wenn die Befreiungspraxis nicht in der Dämmerung, der Zweideutigkeit alles Menschlichen enden soll. In diesen Perspektiven und in der von ihnen geprägten Gesamthaltung des Glaubens besteht das christliche Proprium, denn - um es mit Franz Böckle zu sagen -, "nicht <u>daß</u> wir glauben, hoffen und lieben ist das Proprium, das gibt es auch in anderen Religionen und Ethiken, sondern

daß wir unser Menschsein von Christus her begreifen und auf Christus hin in der Hoffnung, daß die Liebe, die wir meinen, nicht irgendwelche Allerweltsliebe ist, sondern die Liebe Gottes durch Christus zu uns, in der wir geliebt sind und nun auch selber lieben sollen. Nur von der Begründung der christlichen Existenz her, ist die Eigenart des christlichen Existenzvollzugs in den Griff zu bekommen" (74).

Die Befreiungstheologen sehen in Inkarnation und Erlösung die Begründung der christlichen Existenz. Im nächsten Kapitel soll gezeigt werden, auf welche Art und Weise sie den Zusammenhang zwischen Erlösung und Befreiung theologisch begründen.

III. Grundmodelle zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Befreiung und Erlösung

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde gezeigt, welchen "Sitz im Leben" der Befreiungsbegriff hat, und wie er aus seinem Gegensatz zur Situation von Unterentwicklung und Dependenz verstanden werden kann. Danach wurden die wesentlichen Merkmale der Befreiungspraxis im Spannungsfeld von Glauben und Politik näher bestimmt. Nun sollen in diesem anschließenden Kapitel Grundmodelle der Befreiungstheologie (zunächst allgemein das der Bischofskonferenz von Medellín, und dann die von vier repräsentativen Befreiungstheologen: Segundo, Boff, Gutiérrez und Scannone) dargestellt werden, mit dem Ziel, die Beziehung zwischen Erlösung und Befreiung, wie sie bei den einzelnen Theologen zur Sprache kommt und begründet wird, zu erhellen.

Die hier behandelten Entwürfe spiegeln das Gesamtverständnis der Beziehung zwischen Erlösung und Befreiung unter den lateinamerikanischen Theologen. In ihnen sind modellhaft die wichtigsten Argumentationslinien zusammengefaßt.

1. Medellín: Erlösung als Grund der Befreiung und Befreiung als Antizipation der Erlösung

Die Bischofskonferenz von Medellín (1968) hat unserem Thema kein eigenes Kapitel gewidmet. Es befinden sich darüber in ihren Dokumenten verstreute Bemerkungen grundsätzlicher Art, die später großen Einfluß ausgeübt haben. Es sind die ersten lehramtlichen Äußerungen, die in Lateinamerika den Geist der Befreiungstheologie vertreten haben. Die Überlegungen der Bischöfe galten hauptsächlich Themen wie Frieden, Gerechtigkeit, Erziehung, Volksfrömmigkeit usw; die Texte sind meist kurz, aber inhaltsreich und durchdacht. Noch heute bestimmen sie

den Geist des dynamischsten Teiles der lateinamerikanischen Kirche. Nach einer aufmerksamen Lektüre dieser Dokumente im Hinblick auf ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erlösung und Befreiung entdeckt man zwei verschiedene, jedoch konvergierende Argumentationslinien. Die erste läuft sozusagen "von oben nach unten", sie fängt bei der Erlösungstat Christi an und durchläuft ihre ethischen und sozialen Implikationen, bis diese umfassende Tat durch die Christen in den breiten und vieldeutigen Strom der Geschichte einmündet; die zweite Argumentationslinie läuft "von unten nach oben": sie setzt bei den Anstrengungen und Sehnsüchten der Menschen nach einer Überwindung von Armut, Unwissenheit, kultureller und menschlicher Unterlegenheit an, bei ihren Bemühungen um Gerechtigkeit, Bildung, Entwicklung, und zeigt darin die Wirkung des Geistes Gottes in der Geschichte auf und wie diese von ihrer inneren Dynamik her zu Christus als ihrer Vollendung drängt.

a) Erlösung als Grund der Befreiung

Medellín sieht in der Menschwerdung Christi Gottes radikale Zuwendung zur Welt, sein umfassendes Rettungsangebot, das den ganzen Menschen in seiner sozialen und geschichtlichen Existenz betrifft. Christus ist zu den Menschen gekommen, um sie von der Not ihrer Schuld und ihrer Sünde zu befreien und dadurch zugleich neue brüderliche Beziehungen, die auf Liebe und Gerechtigkeit beruhen, zu ermöglichen:

> "Gott sandte in der Fülle der Zeit seinen Sohn, um alle Menschen aus der Knechtschaft zu befreien, in der die Sünde den Menschen gefangenhält, denn der Hunger, das Elend, die Unterdrückung und der Haß, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit, haben ihren Ursprung im Egoismus des Menschen" (1).

Die Sünde kommt in ihrer ganzen Tiefe und Breite zur

Geltung, sowohl als Zwiespalt des einzelnen mit sich selbst wie auch als Bruch der Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen: Sie ist die wahre Wurzel von Unterdrückung und Ungerechtigkeit. Weil Christus sie überwindet, bringt er gleichzeitig die echte Befreiung für alle, die sich auf ihn einlassen.

Der Glaube an Christus und seine Botschaft, die Bekehrung und Erneuerung des Menschen sind unabdingbare Voraussetzungen einer tragfähigen und fruchtbaren Verwandlung der Gesellschaft, ja sogar der "Ankunft des Reiches von Gerechtigkeit, Liebe und Frieden" (2). Die Dokumente von Medellín betonen sehr deutlich, daß ohne diese tiefgreifende Bekehrung, aus der ein neuer Mensch hervorgeht, keine neuen sozialen und politischen Strukturen geschaffen werden können: "Für unsere Befreiung brauchen wir Menschen eine tiefgreifende Bekehrung" (3). Äußere Strukturveränderungen reichen also nicht aus, um gerechte, wahrhaft menschliche gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen. Hierzu braucht es Menschen, die ihren Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit im Glauben gegründet haben. Bekehrung zu Christus und Befreiung gehören zusammen.

Medellín betont, daß die Unterdrückung und Ausbeutung eines Mitmenschen der Ablehnung Christi selbst gleichkommt:

> ".. wo man sozial, politisch, wirtschaftlich, kulturell Ungleichheit vorfindet, da wird die Friedensgabe des Herrn verworfen, mehr noch: der Herr selbst zurückgestoßen" (4).

Christus wird mit den Opfern der Unterdrückung identifiziert. Die Geschichte zwischen Gott und den Menschen, die Heilsgeschichte, umfaßt den ganzen Menschen: Gott handelt in ihr als Retter und bringt zu den Menschen kein "seelisches Heil", sondern umfassende Befreiung:

> "In der Heilsgeschichte ist das Werk Gottes eine Handlung der ganzheitlichen Befreiung und Forderung des Menschen in seiner vollen Dimension, die als einzigen Beweggrund die Liebe hat"(5).

Dies wird hauptsächlich am Exodusereignis, an der Herausführung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens gezeigt. So wie einst Israel seine Befreiung theologisch gedeutet und in ihrem Ursprung göttliches Handeln gesehen hat, so betrachten die Bischöfe von Medellín den großen Umbruch, der jetzt in Lateinamerika sich ankündigt, als eine Wirkung des Geistes, der die Völker Lateinamerikas von inhumanen zu menschlicheren und gerechteren Lebensbedingungen führt (6).

Gott also will die umfassende Befreiung aller Menschen, und der Glaube verpflichtet zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden. Die Bischöfe finden in der Liebe zu Christus den Hauptimpuls für die Sache der Befreiung:

> "Wir glauben, daß die Liebe zu Christus und unseren Brüdern nicht nur die große, von der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung befreiende Kraft sein wird, sondern auch die soziale Gerechtigkeit inspiriert, die als Lebenskonzept und Impuls zur integralen Entwicklung unserer Völker verstanden wird" (7).

Diese aktivierende und verändernde Liebe wirkt in zwei Richtungen: einerseits führt sie zur Bekämpfung der vorhandenen Unterdrückung und andererseits zur positiven Ausrichtung auf eine neue Lebensweise, die Gerechtigkeit ermöglicht ... Wir werden im folgenden sehen, wie die Befreiungstheologen diese Grundgedanken von Medellín aufnehmen und auszubauen versuchen.

b) Befreiung als Antizipation der Erlösung

Die Dokumente von Medellín zeigen ein Wissen darum, daß das Wirken Christi in der menschlichen Geschichte nicht immer offenbar ist und daß der Mensch sich der Gnade Gottes öffnen kann, ohne sich deutlich darüber Rechenschaft abzulegen. Daher betonen sie die Einheit der Heilsgeschichte mit der profanen menschlichen Geschichte; die Heilsgeschichte schlägt ihre Wurzel in profanen Ereignissen, so daß Christus

> "aktiv gegenwärtig bleibt und seine eschatologische Vollendung nicht nur durch die ungeduldige Sehnsucht des Menschen nach seiner vollständigen Erlösung vorwegnimmt, sondern auch durch jene Leistungen die, wie ankündigende Zeichen, durch den Menschen im Geist der Liebe verwirklicht werden"(8).

Da also, wo der Mensch seinen Nächsten liebt und dieser Liebe gemäß handelt, da wirkt auch Christus als verborgener Herr der Geschichte. Jeder Einsatz, der eine solche Haltung in sich trägt, setzt ein Zeichen der neuen, kommenden Welt. Es gibt eine einzige Geschichte, in der Gott durch die Menschen wirkt:

> "Ohne in Verwechslungen oder vereinfachende Gleichsetzungen zu verfallen, muß man immer die tiefe Einheit bekunden, die zwischen dem in Christus verwirklichten Heilsplan Gottes und den Erwartungen des Menschen besteht, zwischen der Heilsgeschichte und der Menschheitsgeschichte, zwischen der Kirche und den zeitlichen Gemeinschaften, zwischen der Erlösungstat Gottes und der Erfahrung des Menschen, zwischen den übernatürlichen Gaben und Charismen und den menschlichen Werten"(9).

Überall in der menschlichen Geschichte, wo die Gaben des Menschen in den Dienst der Befreiung gestellt werden und wo in diesen Bemühungen die Selbstlosigkeit über den Egoismus siegt, da erfolgt nicht nur menschliche Befreiung, sondern eine Antizipation der Erlösung in Christus:

> "Jede Befreiung ist schon eine Vorwegnahme der vollendeten Erlösung durch Christus" (10).

Die Dokumente erläutern zunächst nicht, wie diese Vorwegnahme verstanden werden soll, ob als wirksame Gegenwart des Zukünftigen im historischen Jetzt, oder als bloße Orientierung auf solche Zukunft hin. Aus anderen Stellen geht aber hervor, daß keine unbestimmte Ausrichtung auf eine ferne Zukunft gemeint ist:

> "Wir können nicht unterlassen, diese gigantische Anstrengung um einen raschen Wandel und eine schnelle Entwicklung als ein augenscheinliches Zeichen des Geistes zu interpretieren, der die Geschichte der Menschen und Völker ihrer Berufung entgegenführt" (11).

"Antizipation" bedeutet also Gegenwart des Geistes und darum auch beginnende Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Bischöfe sehen in der Sehnsucht nach Befreiung die verborgene Gegenwart Christi, der die Geschichte zu sich hin lenkt.

2. Die Einheit von Erlösung und Befreiung als Einbruch des Reiches Gottes in die Geschichte (Juan Luis Segundo)

Die Frage nach dem Verhältnis von Erlösung und Befreiung behandelt Segundo in einem anderen Zusammenhang, nämlich dem des Verhältnisses zwischen Religion und Politik (12). Ihm geht es primär darum zu zeigen, daß die Alternative zwischen Kapitalismus und Sozialismus, vor der die lateinamerikanischen Völker stehen, einer christlichen Theologie nicht gleichgültig sein darf. Von daher bemüht sich Segundo zunächst darum, die Verbindung zwischen dem Absoluten (Erlösung, Heil, Reich Gottes) und dem Relativen (Befreiung, Politik) deutlicher zu bestimmen. Um seine eigene Position mittels eines vergleichenden Kontrastes zu verdeutlichen, erörtert er zunächst zwei ihm unzu-

länglich erscheinende Positionen, die des kirchlichen Integralismus und die der deutschen politischen Theologie von Metz und Moltmann.

Unter 'kirchlichem Integralismus' versteht Segundo jenes ekklesiologische Verständnis, dem eine scharfe Trennung zwischen dem Religiösen und dem Profanen zugrundeliegt, weil das Heil als etwas Absolutes angesehen wird; demzufolge hat die Kirche im politischen Bereich, wo alles diesseitig und relativ ist, keine Stellung zu nehmen. Die Aufgabe der Kirche besteht für den Integralismus darin, das Heil zu vermitteln, und dieses hat mit revidierbaren politischem Optionen nichts zu tun. In diesem Sinne haben sich die Bischöfe Chiles zur Zeit Allendes geäußert: "Die Kirche optiert für den auferweckten Christus ... politisch optiert die Kirche nicht: sie gehört dem gesamten Volk Chiles an" (13). Nach Segundo beruht eine solche Antwort auf der Überlegung, daß es "unsinnig wäre, einen absoluten (religiösen, das Heil betreffenden) Wert von einem relativen Wert (Vorliebe für ein - stets unvollkommenes - System politischen Zusammenlebens) abhängig zu machen" (14). Dadurch läuft jedoch die Kirche Gefahr, ihren Dogmen, Sakramenten und Worten jede geschichtliche Funktionalität zu nehmen, bis sie schließlich für den Menschen völlig bedeutungslos werden.

Gegenüber dieser Position und ihrem verabsolutierten Kirchenverständnis gibt es die politische Theologie, die die scharfe Trennung zwischen Religiösem und Profanem von der Eschatologie her aufhebt und der Kirche eine kritisch-prophetische Aufgabe in der Gesellschaft zuschreibt.

Trotz allen unübersehbaren Unterschieden zwischen beiden Positionen meint Segundo eine Gemeinsamkeit feststellen

zu können:

> "Die konkrete politische Option wird ein weiteres Mal auf die Seite des Relativen verwiesen. Nur daß in diesem Fall das Absolute nicht die Kirche selbst ist, sondern etwas, in dessen Dienst die Kirche steht: das eschatologische Gottesreich, die endgültige Zukunft, die von Gott selbst zur Menschheit herniedersteigt" (15).

Im Gegensatz zum Integralismus, der den sozial-politischen Bereich nur fragmentarisch (durch Ethik und Moral) mit der Kirche und ihrem Heil in Verbindung bringen kann, versucht die politische Theologie einen Zusammenhang zwischen beiden herzustellen, jedoch unter ausdrücklicher Negation jeder Kausalitätsbeziehung: Die geschichtliche Befreiung ist nur "Vorwegnahme" (Moltmann), "Entwurf" (Metz), ja "analoges Bild" oder "Analogie" (Weth) der absoluten eschatologischen Ordnung. Solche Begriffe weisen den Kausalitätsgedanken zurück;die relativen Werte der Befreiung stellen nach Segundo in dieser Perspektive "nicht einmal Bruchstücke des absoluten Wertes (d.h. des Heils oder der Erlösung) dar: Sie bleiben endgültig in ihrem Status der Relativität" (16). Darum stellt Segundo an die politische Theologie die einfachen, aber bedenkenswerten Fragen:

> "Doch wer weiht sein Leben einer bloßen Analogie? Wer stirbt für eine Entwurf? Wer bringt eine Menschenmasse, ein Volk im Namen einer Vorwegnahme in Bewegung?" (17).

Segundo sieht an dieser Stelle einen wesentlichen Unterschied zur Stellungnahme der Befreiungstheologen, die,von sonstigen Divergenzen abgesehen, gemeinsam davon ausgehen, daß das Reich Gottes wirklich in der Geschichte anbricht, wo immer echte Befreiung geschieht. Um dies zu begründen, greift er auf die "Theologie" des historischen Jesus zurück. Jesus trat jener theologischen Haltung entgegen, die nach eindeutigen, absoluten "Zeichen des Himmels"

fahndete, nach Zeichen, die sich nicht den Menschen und noch weniger Satan zuschreiben ließen. Solche "Zeichen des Himmels" schlug ihm z.B. der Satan in der Wüste vor. Demgegenüber wies Jesus auf die "Zeichen der Zeit" hin: "Konkrete Veränderungen, die er selbst in der geschichtlichen Gegenwart vollbringt und für die Zeit nach ihm und für die Zukunft auch seinen Jüngern aufträgt" (18). Segundo findet es kennzeichnend, daß Jesus auf die Frage der Jünger des Täufers, ob er der sei, der da kommen solle, mit dem Verweis auf "schrecklich vieldeutige geschichtliche Zeichen" antwortet, "die abgrundweit vom Absoluten und Endgültigen entfernt sind: Taube hören - aber was? Lahme gehen - aber wie weit? Kranke werden geheilt - aber erliegen sie später nicht neuen gefährlichen Krankheiten? Tote stehen auf - aber ist das der Mühe wert, wenn sie doch nach Schmerzen und Ängsten wieder aufs neue dem Tod zum Opfer fallen?" (19)

Während die Theologie der Gegner Jesu darauf fixiert ist, festzustellen, ob die von Jesus vollbrachten Zeichen von Gott oder vom Satan stammen und dabei den Inhalt und die befreiende Bedeutung seiner Taten übersieht, antwortet die Theologie Jesu "mit einer Kühnheit, welche der wissenschaftlichen christlichen Theologie völlig abhanden gekommen ist. Er sagt praktisch: Das Zeichen ist schon an sich so klar, daß selbst dann, wenn Satan es ist, der diese Menschen von ihren Übeln befreit, das deswegen erfolgt, weil das Reich Gottes zu euch gekommen ist"...(20). Und um die Ankunft des Reiches in Jesu befreienden Taten zu spüren, ist nur ein offenes Herz nötig, eine Art geschichtlicher Sinn, mit dessen Hilfe der sich vollziehende Kairos erkannt und bejaht wird - die Vernunft allein reicht nicht aus; sie kann immer Zuflucht zur Mehrdeutigkeit aller Ereignisse nehmen und ihre Argumente in den Dienst des Egoismus stellen."Unverzeihlich ist es, sich der Theologie zu bedienen, um aus der Befreiung eines Menschen etwas Hassenswertes zu machen. Die Sünde gegen den Geist besteht darin, daß man nicht in 'theologischer'

Freude eine konkrete Befreiung, die sich vor den Augen abspielt, als solche anerkennt" (21). Lukas verbindet Jesu Handeln ausdrücklich mit einem Sieg über "den Starken", der die Menschheit versklavt; also mit einer Befreiung von allen negativen Mächten. Was Segundo an der Theologie Jesu am meisten auffällt ist, daß Jesus es wagt, solche konkreten, aber auch begrenzten und fragwürdigen Veränderungen wie er sie vollbringt, mit einem ihm zur Verfügung stehenden, absoluten Begriff zu bezeichnen: er nennt sie Heil - "Statt zu entabsolutieren, verabsolutiert er nach unserem Empfinden unklug. So wie er Heilungen mit ungewissem Ausgang 'Kommen des Gottesreiches' nannte, so nennt er einen mehrdeutigen, noch nicht in die Tat umgesetzten Entschluß des Zachäus 'Eintritt des Heils'. 'Dein Glaube hat Dir Heil gebracht', sagt er bei mehr als einer Gelegenheit zu Personen, auf deren Bitte hin er ungesicherte, vorübergehende Heilungen wirkt" (22).

Am Handeln Jesu entdeckt Segundo die Einheit von Heil und geschichtlicher Befreiung, denn was gestern für Lahme, Taube, Blinde, Besessene galt, gilt heute für Analphabeten, Unterdrückte, Verelendete und sonstige Opfer sozialer und politischer Ungerechtigkeit. Ein politischer Entwurf und eine politische Praxis, die zur Überwindung von menschlichem Elend führen, gehören darum ganz eindeutig zum Anbruch des Gottesreiches in der Geschichte. Daraus folgt außerdem eine unmißverständliche Aufwertung menschlichen Handelns: "Der eschatologische Aspekt jedweder christlicher Theologie relativiert keineswegs die Gegenwart, sondern bindet sie an das Absolute. So verhütet er, daß die für jede effiziente Mobilisation des Menschen notwendige Verabsolutierung zu unmenschlicher Starrheit entartet, sich verfestigt, stagniert und das Bestehende schon allein deswegen, weil es besteht, sakralisiert" (23). Nach Segundo ermöglicht die eschatologische Perspektive erst die richtige Art und Weise,

ein "absolutes Engagement" einzugehen. Er meint, bloße Distanz und Relativierung von Optionen menschlicher Möglichkeiten würden den Sinn des eschatologischen Horizonts verkennen: Es geschieht hier und jetzt, daß das Reich Gottes anbricht oder verpaßt wird, es kommt auf die Bereitschaft des Menschen an, sich darauf einzulassen oder es abzulehnen. Von daher sind auch punktuelle Verabsolutierungen möglich und sinnvoll. Angesichts von Alternativen wie Rassentrennung oder Rechtsgleichheit, Diktatur oder politischer Freiheit, Unterdrückung oder Gerechtigkeit, gibt es keine mögliche Ambivalenz. Das Reich ist identisch mit einer dieser Optionen und schließt die andere aus. Und wenn die Wende zum Besseren hin gelingt, dann handelt es sich für Segundo um keine bloße Analogie oder Vorwegnahme, sondern, "wenn auch vielleicht bloß fragmentarisch, um das eschatologische Reich selbst, auf dessen Verwirklichung und Offenbarung das gesamte Universum unter Seufzen harrt" (24). Hinter jedem echten Befreiungsgeschehen, sei es noch so vorläufig, unscheinbar und mehrdeutig, verbirgt sich der rettende Gott Jesu und es besitzt "kraft dessen, daß Gott es bewirkt, in Bezug auf das endgültige Gottesreich einen echt kausalen Charakter" (25). Zwar eine "gebrechliche, bloß stückwerkshafte" Kausalität, "die nicht selten irrt und neu ansetzen muß", und doch mehr als eine bloße Antizipation. Diese Ansicht teilt Segundo mit den anderen Befreiungstheologen,und er sieht hierin ein Charakteristikum der lateinamerikanischen Theologie insgesamt, daß sie hinter dem Befreiungsprozeß die Herabkunft des rettenden Gottes erkennt. Segundo vollzieht dadurch eine theologische Integrierung des Befreiungsgeschehens und bringt auf diese Weise das christliche Proprium zur Geltung. Wie beim historischen Jesus steht bei ihm der Glaube im Mittelpunkt, denn Segundo erhellt den Gottesbezug der politisch-sozialen Befreiung. Dadurch erlangt sie letzte Sinngebung und Transparenz. Es ist keineswegs gleichgültig, ob die Befreiung rein säkular oder im Licht des Glaubens

verstanden wird; wir haben schon gezeigt, daß der christliche Horizont das Befreiungsgeschehen durch neue Perspektiven bereichert und vertieft. Jesus selbst beschränkte sich nicht darauf, Hungernde zu speisen, Kranke zu heilen, Verzweifelte zu trösten, Reumütige anzunehmen, sondern bekräftigte diese Zeichen durch den Umkehrruf und durch die Aufforderung, in diesen Zeichen die Nähe und Wirksamkeit der anbrechenden Gottesherrschaft zu sehen. Auch die Kirche muß bemüht sein, hinter ähnlichen Ereignissen das Wirken des Vaters transparent für die Menschen zu machen. In diesem Sinn äußert sich E. Schillebeeckx,wenn er schreibt:

> "Nur eine Kirche, die ein eigenes Gesicht zeigt und der menschlichen Sorge für den Mitmenschen einen eigenen Namen geben und den persönlich-definitiven Sinn dieser Sorge bloßlegen, proklamieren und seiner festlich gedenken kann, hat in einer säkularisierten Welt noch etwas zu sagen" (26).

Dieser integrierende Rückbezug gehört zum Proprium christlichen Glaubens, was allerdings den immanenten Wert dieser Wirklichkeiten (auch wenn sie rein profan gedeutet und erlebt werden) nicht leugnen soll. Segundo tut dies auch nicht; er zeigt im Gegenteil Dimensionen der Befreiung auf, die nur mit den Augen des Glaubens wahrgenommen werden können. Dadurch artikuliert er das christliche Proprium.

3. Die Identität von Gottesreich und Befreiung als hermeneutische Notwendigkeit (Leonardo Boff)

Jede Zeit hat ihre eigene Art und Weise, das Geheimnis Jesu zu verstehen. In jedem Zeitalter treten neue Aspekte der Wirklichkeit in den Vordergrund, und sie liefern neue Kategorien, um die Botschaft des Glaubens zu sehen.

Ohne diese stets zu wiederholende Synthese zwischen Botschaft und Leben würde, nach Boff, das Evangelium seine Aussagekraft sehr schnell verlieren. Darum kann der Theologe es nicht unterlassen, den Inhalt seines Glaubens immer wieder zu aktualisieren, um ihn anderen nahe zu bringen. "In jeder Generation", schreibt Boff, erlebt Christus eine neue Parusie" (27). In Lateinamerika wird Jesus heute als der Befreier wiederentdeckt. Für Boff gehören diese "Parusien" zum Christusgeheimnis selbst - "der wahre Jesus ist nicht bloß der der Geschichte". Eine Exegese, die Jesus nur im Rahmen seiner eigenen geschichtlichen Situation verstünde, unter Vernachlässigung einer hermeneutischen Übertragung seiner Botschaft und seines Lebens in heutige Verständnisweisen, würde den Kern ihrer Aufgabe verfehlen. Der historische Standort des Exegeten und Theologen spielt deswegen eine fundamentale Rolle; Grunderfahrungen seiner jeweiligen Gegenwart ermöglichen eine neue Sicht und ein unterschiedliches Erkenntnisinteresse, mit denen er an seine Arbeit herangeht. Heutzutage finden viele Menschen eine neue hermeneutische Möglichkeit, die es ihnen erlaubt, in den Taten und Worten Jesu "die politischen Nachklänge zu hören, die darin erhalten sind" (28). Für sie ist die politische Dimension maßgebend geworden, denn in ihr spielen sich wesentliche Aspekte und Entscheidungen des Menschseins ab. Zur Aktualisierung der Person und Botschaft Jesu gehört also eine entsprechende Deutung, die das Neue Testament in diese bestimmte Richtung befragt. Boff zögert nicht, solche Aktualisierungen als zum Geheimnis Jesu Christi gehörend anzusehen: "Alles, was man durch die Jahrhunderte im Glauben zur Aktualisierung seiner Person und seiner Botschaft von Jesus gesagt und getan hat, gehört auch zum Geheimnis Jesu Christi. Die endgültige Gestaltung seines Lebens und Geheimnisses ist noch offen. Erst am Ende der Geschichte werden wir wissen, wer Christus ist und wer er war" (29).

Der Befreiungsprozeß Lateinamerikas stellt den hermeneutischen Ort dar, von dem aus die Theologie der Befreiung ein neues Bild Jesu erarbeitet: "Die Christen aller Jahrhunderte haben die Texte vom Reich Gottes gelesen, vom Streit Jesu mit den Pharisäern, mit den religiösen und kulturellen Überlieferungen seines Volkes, und den Text Luk. 23, 2 gehört, wo es heißt, Jesus habe das Volk aufgewiegelt! Aber ihre Lage gestattete ihnen nicht, die politischen Nachklänge zu hören, die darin enthalten sind. Für viele Christen Lateinamerikas gewinnen diese Texte nun eine unmittelbare existentielle und politische Bedeutung. Wenn wir uns auf den Aspekt der Befreiung konzentrieren, geht für uns ein neues Bild Christi auf, das die brennende Wirklichkeit betrifft und reich an Impulsen für eine befreiende Praxis ist" (30).

Boff hält es für eine entscheidende theologische Aufgabe, die befreiende Dimension Jesu Christi ins Auge zu fassen; dazu reicht eine rein beschreibende Analyse der damaligen soziologischen Verhältnisse und religiösen Vorstellungen nicht aus. Zwar hält Boff eine methodisch genaue Exegese für notwendig, jedoch kann sie, "allein genommen, sogar den Zugang zur Grundstruktur erschweren" (31). Nur mit Hilfe einer zeitgemäßen Hermeneutik vermag man die Botschaft des Evangeliums richtig zu erfassen, denn sonst würde die Theologie bei aller geschichtlichen und exegetischen Gelehrsamkeit die eigentliche Absicht Jesu verhüllen, falls sie sich darauf beschränken sollte, festzustellen, was Vorstellungen wie "Reich Gottes" oder "Auferweckung der Toten" damals bedeutet haben. Der Sinn dieser Vorstellungen muß in heutige Sinnzusammenhänge übersetzt werden; wir müssen uns fragen, was sie eigentlich heute für uns bedeuten, denn ihre Bedeutung erschöpft sich gewiß nicht in der Vergangenheit. Boff ist fest davon überzeugt, daß das, worum es Jesus eigentlich ging, dem Anliegen der Theologie der Befreiung entspricht: "Jene größere Wirklichkeit,

die Jesus unter dem Zeichen des Gottesreiches ausgedrückt hat, ist mit der identisch, die sich unter Berücksichtigung der Unterschiede von Zeit, Raum und Sprache in die Theologie der Befreiung einfügt "(32). Er versucht dies klar zu machen anhand einer hermeneutischen Übertragung der zentralen jesuanischen Botschaft vom Reich Gottes. Was bedeutet diese Vorstellung, wenn nicht die Befreiung von allen negativen Elementen dieser Welt, d.h. von Leiden, Schmerz, Hunger, Ungerechtigkeit, Trennung, Tod und Schuld? Jesu Botschaft vom Reich Gottes besagt, daß eines Tages die ganze Schöpfung von allen bedrückenden Kräften, Zweifeln, Ungewißheiten, Schmerzen, frei sein wird. "Mit dem Ausdruck 'Reich Gottes' bringt Jesus eine radikale Gegebenheit des menschlichen Daseins zum Ausdruck: seine Hoffnungsgrundlage und seine utopische Dimension. Er verspricht: Es wird nicht mehr Utopie, Gegenstand einer sehnsüchtigen Erwartung sein, sondern Gegenwart, Gegenstand der Freude für alles Volk " (33).

Das spätere Mißverständnis, das Reich sei bloß etwas "Geistiges", hat den Zugang zum umfassenden Sinn dieser Vorstellung erschwert: für Boff bedeutet das Reich "eine Gesamtrevolution der Strukturen der alten Welt". Jesus stellt es doch als gute Kunde für die Armen vor, als Licht für die Blinden, als Gehen für die Lahmen, Gehör für die Tauben, Freiheit für die Eingekerkerten, Befreiung für die Unterdrückten, Vergebung für die Sünder und Leben für die Toten (Lk. 4, 18 - 21; Mt. 11, 3 - 5). Es geht also durchaus um Dinge dieser Welt, die unter dem Einbruch des Reiches verwandelt werden; gemeint ist nicht eine andere, sondern eine verwandelte Welt: "Eine neue Ordnung von Dingen, die alle von dieser Welt sind". Das Reich ist Ausdruck einer Utopie, die alle Menschen ersehnen. Schon das Alte Testament wird von einer großen Sehnsucht durchzogen: zunächst nach Befreiung von der Knechtschaft Ägyptens, dann nach dem verheißenen Land,

und zuletzt nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Jes. 65, 17; 66, 22). All die zärtlichen Bilder, mit denen Gottes Liebe zu seinem Volk beschrieben wird (Jes. 49, 15 als die Liebe der Mutter zu ihrem Säugling, Os. 11, 1 des Vaters zu seinem Kind, Os. 2, 19 des Mannes zu seiner Frau ...), finden ihre Krönung in der apokalyptischen Erwartung einer kosmischen Herrschaft Gottes. Jesus hat diese apokalyptische Vorstellung übernommen; nach ihr ist das Reich "keine bloße organische Verlängerung der gegenwärtigen Welt" - wie könnte man sonst die Ambiguität alles Vorhandenen und seiner eigenen Möglichkeiten überwinden? Das Reich ist der Einbruch des Zunkünftigen und Kommenden in die Gegenwart, eine "Revolution der Struktur dieser Welt", die aber die Welt nicht abschafft, sondern zum Schauplatz der Herrlichkeit Gottes macht.

Diese Vorstellung vom Reich Gottes enthält eine universale Perspektive, sie betrifft alle Menschen und die ganze Kreatur; sie darf nicht von einem politischen Modell, von einer Ideologie oder von einer Religion zum Privatbesitz erklärt werden. Jesus selbst hat ähnliche Beschränkungen des Reiches abgelehnt. Es rührt gerade von seiner tiefen Gotteserfahrung her, daß er das Heil immer wieder allen Menschen, Guten wie Bösen, anbietet (Mt. 5, 45). Von dieser umfassenden Vorstellung des Reiches ausgehend, kritisiert er diejenigen, die wie die Pharisäer das Reich monopolisieren wollen; dem durch diese Kritik ausgelösten Konflikt wird Jesus zuletzt unterliegen.

Jesus gibt sich keiner passiven Erwartung des kommenden Reiches hin, sondern kämpft gegen die Verhärtungen der Menschen und versucht durch sein Handeln, die neue und erhoffte Welt herbeizuführen. Dadurch wird er zum Nonkonformisten gegenüber der bestehenden sozialen und religiösen Ordnung. Er bedeutet eine Krisis für das Judentum und seine beengende Kasuistik, etwa im Bereich

der Reinigungsriten (Mt. 10, 11f.), der Ehegesetzgebung (Mk. 10, 11f.) oder der Machtausübung (Lk. 22, 25 -28). "Seine Praxis erweist sich tatsächlich als befreiend, da sie eine neue Solidarität mit denen eröffnet, die vom System unterdrückt werden" (34). Jesus setzt sich für die Benachteiligten und Diskriminierten ein: für die als verflucht geltenden Gesetzesunkundigen, für Frauen und Kinder, für Kranke und öffentliche Sünder (Prostituierte und Kollaborateure). Man nennt ihn ja vorwurfsvoll einen Parteigänger der Römer, Fresser und Weinsäufer (Mk. 2, 14 - 17). Er achtet nicht auf soziale Trennungen und geht mit Dirnen, Ketzern (Samaritern), Mitarbeitern der Römer und Zeloten um. "All dies bezeugt, daß Jesus Schranken niederriß und eine befreiende Gemeinsamkeit unter den Menschen ermöglichte" (35). Nicht Herrschaft, sondern gegenseitiges brüderliches Dienen soll unter seinen Jüngern obwalten (Mt. 23, 8 - 10; Mk. 10, 42 - 44). Unerbittlich verurteilt er jeden Legalismus: "Er hat in seinem Leben gezeigt, daß nicht das Gesetz, sondern die Liebe rettet. Das Gesetz ist eine bloße Funktion zwischen den Menschen" (36). Durch sein Verhalten wird Jesus selbst zur Verkörperung des Reiches, das er ankündigt; seine Freiheit im Umgang mit Menschen offenbart die Versöhnung Gottes: "Sein Dasein wurde volle Versöhnung, selbst in den Konflikten, in die er von den Pharisäern verwickelt wurde" (37). Dies alles gründet auf seiner Gotteserfahrung: Weil Gott absolute Güte und Verzeihung ist und seine Liebe allen Menschen schenkt, besonders den Verlorenen und Verzweifelten, darum wendet er sich allen Menschen zu. "Das Sakrament der Brüderlichkeit ist das Hauptsakrament der Rettung" (38): ihm müssen sich Gesetz, Kult, Frömmigkeit unterordnen. Durch Jesu Verhalten wird das Reich in der Gegenwart wirksam - es gibt keine absolute Trennung zwischen ihr und dem kommenden Reich. Daran wird für Boff sichtbar, daß der Glaube die Pflicht beinhaltet, "für die historische konkrete Gestaltung des Reiches zu arbei-

ten" (39). Das Reich Gottes muß durch geschichtliche Vermittlungen in allen Bereichen des Lebens vergegenwärtigt werden. "Der Glaube verkündet nicht eine andere Welt, sondern eine neue Welt" (40). Zwischen menschlicher Geschichte und Gottesreich besteht eine Kontinuität; zwar ist die Kontinuität unvollkommen und bruchstückhaft, weil das Reich des Menschen voll von Versagen und Schuld ist, aber das Reich Gottes ist wirklich da im Anbruch, wo Menschlichkeit, Gerechtigkeit und zunehmende Freiheit sich kundtun. Darum schreibt Boff: "Die Gegenwart ist aufs engste mit der eschatologischen Zukunft verbunden, denn sie ist eine - wenn auch mangelhafte - Form der Zukunft, die sich durch historische Vermittlungsphasen verwirklichen soll" (41). In Lateinamerika bedeutet dies, daß die jetzigen Bemühungen und Anstrengungen, um Millionen von Menschen von wirtschaftlicher, kultureller und politischer Unterdrückung zu befreien, "nicht nur als Imperativ der politischen Vernunft zu sehen sind, sondern als eine Forderung des Glaubens, der zur Praxis wird, nicht zur Droge für Ungebildete" (42). Boff ist der Auffassung, daß auf diesem Weg zur Befreiung das spezifisch Christliche nicht in der Nachahmung einer bestimmten Verhaltensweise Jesu bestehen kann, sondern in der Vergegenwärtigung jener Dimension, die in allen echten Befreiungsmodellen vorhanden sein muß: "Verzicht auf den Willen zur Rache, selbstlose Liebe, allumfassende Verzeihung und ständige Bezugnahme auf das Geheimnis des Vaters" (43). Nach Boff gipfelt also die soziale und politische Befreiung in der Anerkennung des göttlichen Geheimnisses, von dem aus neue Forderungen und Orientierungen hervorgehen, die die Praxis zu korrigieren und eventuell zu richten haben. Ob der Glaube dazu führen muß, auf jede Macht zu verzichten oder um politische Herrschaft zu kämpfen, um diese in den Dienst der sozialen Gemeinschaft zu stellen, darüber lassen sich keine allgemeingültigen Normen aufstellen, denn jeder Christ muß dies nach seiner persönlichen Situation entscheiden.

Für Boff ist das Gottesreich als eschatologische Ganzheit eine Wirklichkeit, die den Befreiungsprozeß übersteigt. Aber die Fülle eschatologischer Befreiung in Jesus Christus wirkt auf die Geschichte ein durch partielle und fortschreitende "Befreiungen" (im mitmenschlichen, wirtschaftlichen, politischen Bereich), d.h. "durch die Menschwerdung riesiger Massen von Randexistenzen und durch die wachsende Solidarität und Mitwirkung der großen Mehrheit" (44). Es ist die Sendung des Christen, diesen Prozeß voranzutreiben. Weil die Regierungen mit Repression und Gewalt auf solche "Subversion" reagieren, führt dieses Engagement zum Leid und zur Erfahrung des Kreuzes: "Kerker, Folterung, Entzug der fundamentalen Freiheiten der persönlichen Äußerung, das alles bildet ein konkretes Erlebnis des Kreuzes" (45). Jedoch gibt die Hoffnung auf die Auferstehung Christi immer wieder "den Anstoß für den Prozeß der Befreiung, der unter Mühen und Geburtswehen nach seiner geschichtlichen Verwirklichung seufzt" (46).

Wie bei Segundo, ragt auch bei Boff das Reich Gottes in die menschliche Geschichte hinein: Erlösendes Heil wirkt hier und jetzt in konkreten Befreiungserfahrungen.

4. Das Verhältnis zwischen Erlösung und Befreiung bei Gutiérrez

a) Gott als Schöpfer und Befreier im Alten Testament

"Die Bibel", schreibt Gutiérrez, "stellt eine starke Verbindung her zwischen Schöpfung und Erlösung. Grundlage ist für sie jedoch die historische und befreiende Erfahrung des Exodus" (47). Am Anfang allen Geschehens steht in der Bibel die Erschaffung der Welt: Mit ihr eröffnet Jahwe sein Geschichtswerk, in das er immer

wieder rettend und handelnd eingreifen wird. Im Mittelpunkt der Schöpfung steht der Mensch und seine Geschichte. Da Gott der einzige Herr der Welt ist, wird ihr jeder numinöse Charakter genommen. Somit eröffnet sich Raum für Gottes Rettungshandeln in der Geschichte. Deuterojesaja vergegenwärtigt im babylonischen Exil Gott als den Schöpfer, eigens um Jahwes Befreiungsmacht zu begründen: Der Schöpfer ist der Retter (Jes. 43, 1; 42, 5 - 6; 54, 5). Gott kann retten, weil er der Schöpfer ist. Die Psalmen besingen Jahwe zugleich als Schöpfer und Retter (Ps. 74, 89, 93, 95 ...). Am Ursprung dieser Perspektive steht die Erfahrung der Befreiung aus der Gefangenschaft Ägyptens. "Das Schöpfungswerk wird aufs engste verbunden, wenn nicht sogar identifiziert mit der Tat Jahwes, als er Israel aus der ägyptischen Skaverei befreite " (48). Jesaja 51, 9 - 10 erinnert an den Exodus und verwendet dabei Vorstellungen, die gleichzeitig auf die Schöpfung anspielen: aus "den Wassern der großen Urflut" (die auf eine Ebene mit Ägypten gestellt werden) entsteht das Geschaffene, wie Israel aus dem Roten Meer. Nach Deuterojesaja "schafft" Jahwe Israel, indem er es befreit (Jes. 41, 20; 43, 7; 45, 8; 48, 7).

Die Befreiung aus Ägypten ist zugleich ein religiöses und politisches Geschehen. Der Exodus beschreibt den Ausgang aus einer Situation der Unterdrückung, die sich durch Elend und Raub kennzeichnete und in der Ägypten das israelitische Volk versklavt hielt. Jahwe beruft Moses, um sein Volk aus der Herrschaft Ägyptens und aus seinen Demütigungen zu befreien (Ex. 3, 7 - 10). Den Kampf gegen den Pharao unternimmt er im Auftrag Gottes. Am Anfang hört das Volk Israel nicht auf ihn, "aus Kleinmut und vor harter Arbeit" (Ex. 6, 9). Schon unterwegs zur Freiheit beklagt sich das Volk bei Moses über die Ungewißheit und Gefährdung seines Marsches, als es von den Streitkräften des Pharao verfolgt wird:

"Haben wir Dir es nicht schon in Ägypten deutlich genug gesagt: 'Laß uns in Ruhe! Wir wollen den Ägyptern dienen'? Denn es ist besser für uns, den Ägyptern zu dienen, als in der Wüste umzukommen" (Ex. 14, 11 - 12). Angesichts der harten Wüstenwanderung entsteht wieder Sehnsucht nach der "Sicherheit" des Sklavendaseins, das aus der gegenwärtigen Not heraus im helleren Licht gesehen wird: "Wären wir doch durch die Hand Jahwes im Land der Ägypter gestorben, als wir bei den Fleischtöpfen saßen und zu essen hatten" (Ex. 16, 3). Israel macht einen Bewußtseinsbildungsprozeß durch, bis es den tiefen Sinn seiner Befreiung erkennt: "Der Schöpfer der Welt ist der Schöpfer und Befreier Israels und gibt seinem Volk den Auftrag, Gerechtigkeit zu schaffen" (49). Das ist auch der Sinn des verheißenen Landes, wo Jahwe sich "ein Königreich von Priestern" und ein "heiliges Volk" (Ex. 19, 6) schaffen möchte. In diesem Land soll "eine Gesellschaft aufgebaut werden..., die frei ist von Elend und Entfremdung" (50). Gutiérrez sieht im Exodusgeschehen eine Verflechtung von sozial-politischer Befreiung und religiöser Heilserfahrung sowie auch ein Zusammenwirken von menschlicher Tatkraft und göttlicher Führung: "Das geschichtliche Ereignis, um das es geht, ist politische Befreiung. In ihr bekundet Jahwe die Liebe, die er zu seinem Volk hat, und Israel nimmt in ihr das Geschenk seiner ganzheitlichen Befreiung entgegen" (51). Die politische Befreiung hat das Ziel, aus Israel ein heiliges Volk zu machen, das in Treue zu Jahwe lebt. Gutiérrez sieht im Religiösen die Wurzel des Befreiungsgeschehens, jedoch betont er sehr nachdrücklich die gesellschaftlichen Implikationen dieser religiösen Wurzel: "Im Religiösen vollzieht sich letztlich die Verzerrung der Sünde, und fallen die Entscheidungen zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Unterdrückung und Befreiung"(52). Der Gott des Exodus ist nicht ein Naturgott, sondern "der Gott der Geschichte und der politischen Befreiung" (53). Nicht der Bund steht in der Mitte des Alten Testaments, sondern die Rettungstat Jahwes; die Theologie des Bundes

entstand erst als nachträgliche Interpretation des Exodus, und zwar erst in deuteronomistischer Zeit: der Bericht von Ex. 19 ff., mit dem der Bundesschluß zwischen Gott und Israel am Sinai bezeugt werden soll, wird von der heutigen alttestamentlichen Forschung differenzierter als früher beurteilt. Die Sinai-Perikope enthält verschiedene Schichten; nur die späteren Zusätze reden vom Bund und sie stellen ein nachträgliches Interpretament dar (54). Gutiérrez sieht im Bund den Abschluß des Exodus: "Der Bundesschluß wird der Befreiung aus Ägypten ihren vollen Sinn geben, das eine ist ohne das andere nicht verständlich" (55).

In der alttestamentlichen Forschung gibt es heute einen Konsens in bezug auf die zentrale, unvergleichliche Bedeutung des Exodus im Alten Testament. Martin Noth nennt diese Erzählung "den Kristallisationskern der gesamten großen Pentateucherzählung"; Gerhard von Rad weist darauf hin, daß in späteren, zusammenfassenden Rückblicken auf Gottes Handeln an seinem Volk, wie etwa im sogenannten "kleinen geschichtlichen Credo", die Erinnerung an Gottes befreiende Tat den Ausgangspunkt darstellt; Claus Westermann ist der Meinung, daß "dem im Alten Testament nichts von annähernd gleicher Bedeutung an die Seite gestellt werden kann" (56), denn "in Gottes Rettungstat am Anfang der Geschichte Israels wird der Kern der Tradition gesehen, der Weitergabe an die kommenden Geschlechter (Dtn. 6; Ri. 6, 13). Die Gebote und Gesetze werden auf dieses Ereignis am Anfang gegründet, so vor allem der Prolog des Dekalogs Ex. 20, Dtn. 5 und die deuteronomische Paränese. Die Propheten beziehen sich auf dieses Ereignis insbesondere im Kontrastmotiv des geschichtlichen Rückblicks wie z.B. Am. 2, Jer. 2, Ez. 16, 20; 23" (57). Dies bestätigt Gutiérrez' Interpretation, die die Erzählung vom Exodus als Herzstück des ganzen Alten Testaments betrachtet.

Gutiérrez hebt hervor, daß Deuterojesaja (Jes. 43, 1-5, 45, 8) den terminus technicus bara, "mit dem sonst der ursprüngliche Schöpfungsakt bezeichnet wird, zum ersten Mal benutzt, um das Entstehen des Volkes Israel auszudrücken" (58). Das bedeutet, daß die Befreiung Israels im Alten Testament einer Neuschöpfung gleichgesetzt wird, wie auch das Neue Testament diese Linie im Hinblick auf das Heilswerk Christi weiterführt (Kol. 1, 15 - 20; 1. Ko. 8, 6; Hebr. 1,2; Eph. 1, 1 - 22). Im Johannesprolog gibt es eine Parallelisierung zwischen der Schöpfungstat und dem messianischen Werk; Paulus spricht es am deutlichsten aus: der Christ ist in seinen Augen "eine neue Schöpfung in Christus" (2. Ko. 5, 17).

Im Auszug aus Ägypten sieht Gutiérrez zwei Elemente, die vereint werden: Gottes Initiative und die Notwendigkeit der aktiven Mitarbeit des Menschen. Der Auszug aus Ägypten entsakralisiert die Geschichte: Gottes Führung schließt das menschliche Handeln ein - der Mensch ist fähig, seine Welt zu verändern und Unterdrückung, Entfremdung und unwürdige Behandlung zu überwinden, so wie Israel es durch den Auszug getan hat.

Durch die Berufung Moses erweist sich Jahwe als ein befreiender Gott, der durch menschliche Vermittlung handelt. Wer dies übersieht, verfällt nach Gutiérrez einer "theologischen Lyrik", denn dann werde nicht mehr klar, wie dieser Gott rette. Gottes Rettung trägt "das doppelte Siegel der gebieterischen Entscheidung Gottes und der Zustimmung und bewußten Mitarbeit der Menschen" (A. Nehler) (59).

Gutiérrez betrachtet den Exodus als eine paradigmatische Erfahrung, die als Grundmuster für andere geschichtliche Situationen des Gottesvolks dienen kann; auch Medellín hat daran angeknüpft und die Lage der Völker Lateinamerikas als einen Exodus aus der sozialen Ungerechtigkeit und der Knechtschaft aufgefaßt:

> "So wie einst Israel, das erste Volk, die rettende Gegenwart Gottes erfuhr, als er es aus der Unterdrückung Ägyptens befreite, als er es das Meer durchschreiten ließ und es zum Land der Verheißung führte, so können auch wir, das neue Volk Gottes, nicht umhin, seinen rettenden Schritt zu spüren, wenn die wahre Entwicklung ... der Weg zu menschlicheren Lebensbedingungen ist" (60).

Der Prozeß der sozialen und politischen Befreiung befindet sich nach Gutiérrez innerhalb eines umfassenden Heilsprozesses: "Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Weg zur Vollendung ist" (61). Für Gutiérrez gibt es keine Trennung zwischen Heilsprozeß und Befreiung - diese versteht er nicht als "Vorstufe", als Humanisierung oder als "Präevangelisierung", sondern als wesentliche Dimension des Heilsprozesses; zwar eine Dimension, die wie in einem größeren Raum umschlossen wird, die aber nichtsdestoweniger unbedingt dazu gehört, denn da, wo Menschen füreinander im Einsatz gegen Ausbeutung Brüder werden, da ist der befreiende Gott unsichtbar, aber wirksam, am Werk. In der Verwirklichung von Liebe und Gerechtigkeit geschieht für Gutiérrez Erlösung; in der Verflechtung von menschlichem und göttlichem Handeln nimmt der Mensch Gottes geschenktes Heil entgegen.

Bei Gutiérrez wird die Kontinuität von Befreiung und Erlösung sehr stark betont - eine Voraussetzung seines Gedankenganges ist allerdings, daß der Befreiungsprozeß an seinen Widerständen nicht zerbricht und sich in neue, durch Abwehr und Rache verursachte Schuld verstrickt. Denn nur geglückte Befreiungen können in solcher ungebrochenen Weise in den göttlichen Erlösungsprozeß übergehen ... Wo aber der Befreiungsprozeß in dieser Hinsicht mißglückt, da unterscheidet er sich vom biblischen Erlösungsgeschehen.

b) Eschatologische Verheißungen und geschichtliche Befreiung

Noch von einer anderen Seite versucht Gutiérrez das Problem des Verhältnisses zwischen Erlösung und Befreiung zu beleuchten: vom biblischen Grundthema der eschatologischen Verheißungen aus. Gottes Verheißungen, seine konkreten Zusagen an sein Volk durchziehen die ganze Bibel vom Anfang bis zum Ende. Sie sind die Triebkraft Israels im Verlauf seiner Geschichte und beanspruchen zugleich im Neuen Testament eine wichtige Rolle, denn auch das neue Volk Gottes lebt von ihnen. "Die Bibel ist das Buch der Verheißungen, die Gott den Menschen gegeben hat. Gott will den Menschen seine Liebe offenbaren, sich ihnen selbst mitteilen und damit gleichzeitig ihnen das Geheimnis ihres Menschseins eröffnen " (62). In den Verheißungen werden der Geschichte Ziele gesetzt, das Gegenwärtige wird gesprengt und auf eine neue Zukunft hin ausgerichtet. Diese Ausrichtung auf das Kommende eröffnet die eschatologische Dimension der Geschichte.

Ein spezieller Grundzug charakterisiert die Verheißungen: Sie haben alle etwas Überschießendes, ihre geschichtliche Erfüllung ist immer bruchstückhaft und bleibt hinter dem vollen Maß ihrer Vollendung zurück, d.h.: trotz aller erfahrbaren Verwirklichung sind sie Vorwegnahme des Zukünftigen. Dies gilt selbst für die Auferstehung, denn mit ihr ist das Werk Christi noch nicht abgeschlossen - in der Auferstehung ist Christus "sich selbst noch Zukunft" (Karl Barth). Aufgrund dieses überschießenden Elements bringen die Verheißungen die Geschichte in Bewegung; Gutiérrez nennt das Eschatologische "Motor der Heilsgeschichte ... nicht als eine Komponente unter anderen des Christentums, sondern als Schlüssel zum Verständnis des christlichen Glaubens" (63).

Bei den Propheten des Alten Testaments liegt das Eschatologische nicht erst am Ende oder außerhalb der Welt, ohne Bezug zur Geschichte, sondern als Ankündigung einer Situation, die mit der Vergangenheit und ihren Verfehlungen bricht. Zwar kann die Schuld des Volkes und seine Untreue Gottes Zusage hinfällig machen, aber Jahwe kann auch erneut in die Geschichte eingreifen, um das Heil zu ermöglichen. Das Motiv des Exodus spielt dabei eine wichtige Rolle als Erinnerung an Gottes prinzipielle Zusage an sein Volk und als Möglichkeit, Vergangenes zu überwinden und Zukunft zu finden. Die Verkündigung der Propheten ist nicht darum eschatologisch, weil sie von Zukunft redet, sondern weil sie von dieser Zukunft her "den bisherigen geschichtlichen Heilsgrund" (von Rad) negiert, um neues Heil zu verheißen. Die Dynamik dieser Auffassung ist unverkennbar, denn sie lebt aus der Hoffnung auf Gottes neue Taten. Gottes Treue selbst ist der Grund der Gewißheit gegenüber seinen Verheißungen. Er hat sie schon früher gezeigt und tut es immer wieder, bis zu seinem endgültigen Eingreifen am Ende der Geschichte. Die Hoffnung auf diese letzte Vollendung schließt jedoch Gottes verändernde Nähe in der Gegenwart ein. Deswegen ist die Eschatologie "nicht nur Hinordnung auf Zukunft, sondern auch Gegenwartsbezug" (64). Zwei Aspekte gehören für Gutiérrez untrennbar zur eschatologischen Botschaft der Propheten, die Verwirklichung in der Gegenwart und die Öffnung auf die größere Zukunft hin. Die aktuelle partielle Erfüllung entzündet die Hoffnung gegenüber dem Kommenden; die geschichtliche Tat Jahwes belebt Israels Erwartung. Das Ineinandergreifen von Gegenwart und Zukunft kennzeichnet die eschatologische Sicht der Propheten. Gutiérrez sieht in dieser Spannung zwischen dem 'Schon, aber Noch-Nicht' der Verheißungen einen Ansporn für geschichtliches Engagement, denn erst im eschatologischen Horizont wird der Sinn der Geschichte greifbar, während die Gegenwart dadurch gleichzeitig eine neue Dimension erhält und in

ihren Möglichkeiten erweitert wird. Die Hoffnung auf ein Heil und eine Erlösung, die schon hier und jetzt anbrechen und deren Vollendung durch die überschießende Verheißung für den Glauben gewiß ist, vermag den Einsatz für die Befreiung des Menschen zu intensivieren.

Entschieden wendet sich Gutiérrez gegen eine Spiritualisierung der Verheißungen, gegen eine Interpretation, die in Christus nur "die geistige" Erfüllung der "irdischen" und "zeitlichen" Verheißungen des Alten Testaments sieht. Der semitischen Mentalität liegt diese Trennung zwischen Materiellem und Geistigem fern. Die ganze Schöpfung wird in Christus zur Vollendung in Gott geführt, nicht nur das Geistige; die ganze menschliche Geschichte schreitet vorwärts zur endgültigen Versöhnung in Gott: "Christus 'spiritualisiert' nicht die eschatologischen Verheißungen, sondern verleiht ihnen Sinn und bringt sie heute zur geschichtlichen Erfüllung" (65). Also bestätigen sich die Verheißungen an historischen Ereignissen, die ihre Gültigkeit erschließen: "Nur im geschichtlichen, zeitlichen und irdischen Ereignis können wir uns der künftigen letztgültigen Vollendung öffnen" (66). Der Konflikt zwischen Sünde und Gnade, zwischen Verzweiflung und Erwartung der Parusie spielt sich im Bereich zeitlicher Entscheidungen ab.

Die prophetische Verkündigung zeigt ein waches Empfinden für die gegenwärtigen Konsequenzen des "Reichs des Friedens", das sie so beschreibt: "Verteidigung der Rechte der Armen, Bestrafung der Unterdrücker, ein Leben ohne Furcht, durch andere versklavt zu werden, und Freiheit für die Unterdrückten. Frieden, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit sind zwischenmenschliche Wirklichkeiten und nicht nur innere Haltungen. Als soziale Gegebenheiten sind sie Vehikel geschichtlicher Befreiung. Aufgrund einer falsch verstandenen Spiritualisierung haben wir allzuoft vergessen, daß die eschatologischen Verheißungen den Menschen eine Pflicht

auferlegen und zugleich auch eine Kraft bedeuten, die die ungerechten Gesellschaftsstrukturen verändert. Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches" (67). Auf diese Weise zieht Gutiérrez die politisch-sozialen Konsequenzen aus der eschatologischen Dimension der Bibel. Sie enthält eine große politische Brisanz, denn sie bringt den Befreiungsprozeß in Berührung mit dem Kommen des Reiches Gottes. Das Heil ist für Gutiérrez ein umfassendes Geschehen, das den Menschen bis ins Soziale hinein verändert.

c) Christus als befreiender Erlöser

Christus steht für Gutiérrez im Mittelpunkt der menschlichen Geschichte und darum auch im Mittelpunkt des Kampfes für eine gerechtere Gesellschaft. Gottes Rettungstat in Christus umfaßt die ganze menschliche Wirklichkeit einschließlich des Einsatzes für die Gerechtigkeit. Dieser ist ein unumgänglicher Bestandteil der Heilsgeschichte.

Für den Propheten Jesaja bricht das Gottesreich an, wenn im Volk Freude darüber herrscht, daß die Menschen "Häuser bauen und sie bewohnen, Weinberge pflanzen und ihre Früchte essen. Sie werden nicht pflanzen, daß ein anderer die Früchte ißt ... Was ihre Hände erarbeiten, das sollen meine Erwählten verzehren" (Jes. 65, 21 - 22); und ähnlich deutet auch Gutiérrez die Verwirklichung von Gerechtigkeit als Zeichen des eschatologischen Reiches. Ungerechtigkeit und Unterdrückung aber sind Ausdruck von menschlicher Schuld; die Theologie der Befreiung reflektiert über die Sünde "als soziale und geschichtliche Tatsache": Sünde meint "entzweite Brüderlichkeit, enttäuschte Liebe, zerbrochene Freundschaft mit Gott und den Menschen und - damit auch - innere Spaltung der menschlichen Person" (68). Die

sozialen Dimensionen der Sünde gehören unabdingbar zur menschlichen Schuld; würde die Erlösung in Christus nicht bis ins Soziale hinein wirken, wäre sie nicht Heil für den ganzen Menschen. Die Frage nach Schuld und Erlösung taucht für Gutiérrez in diesem Zusammenhang auf, denn "die Sünde wird in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen greifbar. Sünde erscheint so vielmehr als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist " (69). Erlösung bedeutet also zugleich Überwindung von Sünde und politische und soziale Befreiung, denn die Sünde existiert immer nur in sündhaften Situationen als deren letzte Ursache. Christus ist derjenige, der den Menschen das Geschenk der radikalen Befreiung von der Sünde bringt: "Durch seinen Tod und seine Auferstehung erlöst er den Menschen von der Sünde und all ihren Folgen " (70). Die neue Gemeinschaft mit Gott führt notwendigerweise zur neuen Gemeinschaft mit den Menschen; in Christus wird der Übergang vom Tod ins Leben, vom Haß und von Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit und Menschlichkeit vollzogen. Er ist darum der Befreier, der die Macht der Sünde besiegt. Der Sinn der Erlösung liegt nach Gutiérrez darin, "letztgültige Bedingung für eine gerechte Gesellschaft neuer Menschen zu sein" (71). Nur im Glauben als Annahme des Geschenkes Gottes in Christus wird die Sünde als Wurzel jeder Unterdrückung getroffen. Andererseits betrachtet Gutiérrez jede wahre Negation des Egoismus als befreiende Tat; wer sich wirklich für Gerechtigkeit einsetzt, öffnet zugleich sein Leben der Gnade Gottes, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Nüchtern stellt Gutiérrez aber fest, daß "ein solches Bemühen nicht frei von Ambiguitäten ist (wie im übrigen auch jedes andere im engen Sinn 'religiöse Werk'), was jedoch weder seine grundlegende Absicht noch seine objektiven Ergebnisse entkräftet" (72).

Das Ziel der menschlichen Befreiung ist die endgültige Gemeinschaft aller Menschen mit Gott und untereinander. Darum laufen nach Gutiérrez Befreiung und Erlösung nicht parallel zueinander, sondern aufeinander zu. Obwohl die historische Befreiung das Reich nicht ausschöpft, verwirklicht sie es bruchstückhaft, denn sie ermöglicht neue Beziehungen unter den Menschen. Die Fülle der Erlösung wird also keineswegs auf historische Befreiung reduziert. Von einer "Reduktion" kann keine Rede sein. Die endgültige Befreiung wird nach Guitérrez gleichzeitig die volle und endgültige Ankunft des Reiches am Ende der Geschichte sein; sie bleibt ein Geschenk Gottes, das aber schon in der Geschichte anfanghaft gegenwärtig wird: "Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen sei Wachstum des Reiches, sei Heilsereignis. Jedoch ist es weder das Kommen des Reiches selbst noch die ganze Erlösung " (73).Es bleibt also eine letzte, unaufhebbare Spannung zwischen dem historischen Jetzt des Reiches und seiner Vollendung. Jedoch befindet sich für Gutiérrez das Ganze der Geschichte im Spannungsfeld des Reiches, und nicht bloß die ausdrücklich "religiösen" Bereiche; er macht keine dualistische Trennung zwischen der profanen und der sakralen Wirklichkeit. Auch das Profane enthält eine innere Dynamik in Richtung auf Erlösung als das von Gott gesetzte Ziel der Geschichte.

5. Bestimmungen echter Befreiung (Juan Carlos Scannone)

Mit seinem grundlegenden Aufsatz "Zur Ontologie des echten Befreiungsprozesses" (74) hat der Argentinier Juan Carlos Scannone einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Frage nach den positiven Bestimmungen der Befreiung geliefert. Er versucht, durch philosophische Reflexion die Eigentümlichkeiten echter Befreiung zu verdeutlichen. Die theologische Frage nach dem Verhältnis zwischen Befreiung und Erlösung wird in seinem Entwurf

nicht gestellt; dennoch sollen aber seine Gedanken mit unserer Frage in Verbindung gebracht werden.

a) Leitfragen

Das Kernproblem der Befreiung liegt in der Überwindung bestehender Herrschaftsbeziehungen: können die Menschen von ihrem Drang befreit werden, andere Mitmenschen zu beherrschen? Müssen die Menschen miteinander so umgehen, daß einer herrscht und der andere beherrscht wird? Besteht die Befreiung darin, daß aus den ehemaligen Unterdrückten neue Unterdrücker gemacht werden? Oder kann Herrschaft zu dienender und verantwortlicher Machtausübung werden?

b) Das Leid des Armen als Herausforderung und Infragestellung

Jeder Unterdrücker behandelt den Unterdrückten als Sache; das Personale an diesem Anderen wird mißachtet und verneint. Der Unterdrücker setzt sich selbst und seine Ansprüche als Totalität und degradiert den anderen zum Objekt seiner Bedürfnisse. Die Unterdrückung aber stößt an die personale Transzendenz des Unterdrückten, an seine Nicht-Rückführbarkeit auf ein Objekt. Im Unterdrückten bleibt immer ein Rest von Würde, aufgrund dessen er an der Unterdrückung leidet; in diesem Leid, im Schmerz des Entzuges bricht schon eine Antizipation der neuen Zukunft auf. Hier schon läßt sich "der Aufruf zur Verwirklichung neuer und andersartiger Möglichkeiten" vernehmen. Das Leid des Armen richtet das Machtstreben und Habenwollen der Unterdrücker und wird zum sichtbaren Zeichen der Widersprüche und der Ungerechtigkeit einer Gesellschaft.

c) Der Hörer des "Rufes": der 'Dritte'

Aus der Tiefe seiner personalen Würde steigt das Leid des unterdrückten Volkes auf. Seine menschliche Würde stellt die totalitäre Eigensetzung des Unterdrückers in Frage. Wer vernimmt dieses Leid? Wer läßt sich von ihm betreffen? Der 'Dritte', derjenige, der sich als Unterdrücker in Frage stellen läßt, weil er ein Bewußtsein der Unterdrückung entwickelt; der Unterdrückte, insofern er die erlittene Unterdrückung seines Volkes teilt und von ihr herausgefordert wird. "Der Dritte verkörpert den 'Rest', von dem wir sprachen, d.h. die transzendente dritte Dimension, welche sich nicht auf die bipolare Totalität von Subjekt-Objekt, Herr-Knecht, Bourgeois-Proletarier reduzieren läßt. Der 'Dritte' verkörpert diese Dimension insofern, als er deutlich macht, daß sie auch - aber entfremdet - im Unterdrücker und im Unterdrückten gegenwärtig ist" (75). Der 'Dritte' stellt eine Art "Zwischen" dar, eine Vermittlung zwischen dem Unterdrücker, der alles zu sein beansprucht, und dem Unterdrückten, der auf nichts reduziert wird; er ermöglicht eine neue Seinserfahrung, weil er das Seiende (den Menschen und die Dinge) in seinem Geheimnis und seiner Andersheit respektiert. Auch in bezug auf die Zeit vermittelt der 'Dritte' eine neue Art der Beziehung: Sie wird in der Fülle ihrer Momente (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) bejaht. Der Unterdrücker dagegen bestimmt die Zeit von der Vergangenheit her (eine Vergangenheit von Privilegien und Vorrechten), während derjenige, der eine bloße Umkehrung der Machtverhältnisse anstrebt, die erdachte Zukunft zum bestimmenden Moment der Zeit macht. Der 'Dritte' befreit die Vergangenheit aus ihren Verfestigungen und die Gegenwart aus dem Kampf einer aufgedrängten Zukunft; er bringt die Zeitlichkeit zu ihrem wahren Zusammenspiel. In sozialer Hinsicht ermöglicht der 'Dritte' durch seinen Verzicht auf die eigene Verabsolutierung die befreiende Beziehung des Dialogs und der gegenseitigen Achtung und Anerkennung.

d) Dialog und Konflikt

Zum 'Dritten' gehört die Bereitschaft, seinen Machtwillen zu überwinden, sowie auch die Absicht, die Wurzeln der Unterdrückung offenzulegen. Dies führt zum Konflikt und zum Kampf. Die Erfahrung des Kampfes macht die Grenzsituation des 'Dritten' aus. Er nimmt die Mühe der Arbeit auf sich, um die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen zu verändern. Durch die Praxis des 'Dritten', durch sein Wort und seine Tat, wird seine ungerechte Umwelt verändert. Weil er selbst nicht darauf abzielt, Macht und Besitz seinerseits zu ergreifen, sondern bereit ist, sie in den Dienst der Befreiung aller zu stellen, darum verkörpert er den Willen zur Versöhnung.

e) Radikalität und Befreiung

Für Scannone gibt es keine Befreiung ohne den Durchgang durch die Grenzsituation des Absterbens des Machtwillens; nur die Annahme dieses "Todes" bewirkt "eine bestimmte qualitative Veränderung der Beziehung der Herrschaft über die Welt, der Beziehung der Arbeit, des Kampfes und der Macht" (76). Durch quantitative, horizontale Verschlimmerung der Widersprüche (Unterdrückung, Repression, Elend...) wird dieser qualitative Sprung in die Tiefe der personalen Seins nicht erreicht. Das bloße Nein zur Unterdrückung befreit andererseits nicht, es muß ein Ja zur Freiheit der anderen einschließen. Dieses Ja erträgt die Todesangst des eigenen Profit- und Machtstrebens, "welches der Grund dafür ist, daß man selbst nicht frei ist und andere nicht frei sein läßt" (77). Ebenso erfordert die befreiende Radikalität die Mühe der Arbeit und die Demut des Gehorsams, der ob-audentia oder des nicht-knechtischen-Gehorsams, d.h. des Horchens auf das Wort und das Leid des Unterdrückten.

f) Die Beziehung Unterdrücker-'Dritte'

Dadurch, daß der 'Dritte' das Leid des Unterdrückten vernimmt und sich durch dieses Leid richten läßt, entweder in seinem Profitwillen oder in seiner Furcht vor dem Unterdrücker, dadurch "erfährt er anfanghaft Rechtfertigung" (77). Der Schmerz des Unterdrückten "fordert den Dritten zu einer existentiellen Umkehr auf" (78). Durch seine qualitative Verwandlung bekommt der 'Dritte' eine erzieherische Funktion. Er wird zum kritischen befreienden Mittler zwischen Unterdrücker und Unterdrückten.

g) Der 'Dritte' gegenüber dem Unterdrückten

Aus der Annahme der eigenen Fragwürdigkeit wächst beim 'Dritten' ein kritisches Bewußtsein, das seinerseits auf den Unterdrückten wirkt. Von ihm lernt der Unterdrückte, seine eigene Würde als Person tiefer wahrzunehmen und die Ebene des bloßen Überlebens zu transzendieren. Durch die erzieherische Vermittlung des 'Dritten' wird der Unterdrückte befähigt, sein eigenes Wort zu sagen und schöpferisch sein Leben in die Hand zu nehmen. Dazu muß er aber zunächst sein entfremdetes Selbstverständnis als beherrschtes Objekt überwinden. Wenn beim Unterdrückten die Abhängigkeit vom Unterdrücker selbstverständlich geworden ist, dann ist die Unsicherheit und die Angst vor der Freiheit sehr groß. Die Angst des Unterdrückten, Lohn und Arbeit samt dem Minimalunterhalt zu verlieren, führt dazu, daß er seiner entfremdeten Vergangenheit anhängt und den 'Dritten' gerade mit dem identifiziert, was er fürchtet. Die Furcht und die Aggression gegen den Unterdrücker werden auf den 'Dritten' übertragen. Jedoch, meint Scannone, liegt in der "Verwundbarkeit des 'Dritten', die Aggression nicht mit

Aggression, die Furcht nicht mit Furcht und den Widerstand nicht mit Widerstand zu beantworten", seine Kraft zur Befreiung. Der 'Dritte' erzieht durch seine Bereitschaft, vom Anderen zu lernen und mit ihm seinen Reichtum zu teilen. Durch diese erzieherische Vermittlung gelangt der Unterdrückte zur Überwindung seiner eigenen Angst vor der Freiheit und ihren Risiken und nimmt sein Leben in die Hand. Seine Beziehung zur Arbeit und zum Mitmenschen werden durch eine solche Veränderung seiner Haltung, die einem gewissen Sterben gleicht, qualitativ anders. Er wagt plötzlich, kein Ding zu sein, sondern frei zu agieren. Scannone betrachtet die Aktion als den eigentlichen Beitrag des Unterdrückten zur Befreiung, denn seine Entfremdung lag vor allen Dingen in seiner Passivität, in der untertänigen Hinnahme seiner Rolle als Herrschaftsobjekt.

Der Unterdrücker entfremdet den Unterdrückten nicht bloß durch die Angst, die er ihm einflößt, sondern gleichzeitig auf eine subtilere Art und Weise: Er stellt sich vor ihm als Vorbild des Menschseins dar. Der Unterdrückte akzeptiert ihn als Vorbild und verinnerlicht dessen Maßstäbe, was aus ihm auch einen Unterdrücker macht. (Anschaulich gesagt: Wenn es schon schlimm ist, ein lateinamerikanischer Landarbeiter zu sein, dann ist es noch schlimmer, die Frau eines Landarbeiters zu sein.) So türmt sich die Unterdrückungspyramide auf. Darum meint Scannone: "Gerade deshalb müssen das bewußtseinsbildende Wort und das bewußtsseinsbildende Handeln des Dritten bei ihrer Infragestellung bis zur personalen Tiefe vordringen " (79).

h) Der 'Dritte' gegenüber dem Unterdrücker: Anklage und Repression

Scannone betont, daß die Befreiung alle einschließen muß, selbst den Unterdrücker. Auch er bedarf der Befreiung:

"Ihn unterdrücken die Strukturen des eigenen Systems, die psychologischen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, rechtlichen und kulturellen Bedingungen seiner Freiheit " (80). Kehrseite seines Macht- und Profitstrebens ist die Angst gegenüber dem Personsein des Anderen (Individuums oder Volkes), den er als Sache behandelt. Der Unterdrücker fürchtet, daß der Andere frei werden könnte, "wobei sich der Unterdrücker nicht darüber klar wird, daß man ohne die Freiheit des Anderen nicht frei ist" (81). Für den Unterdrücker ist die fremde Freiheit nur Gefährdung seines Besitzdranges und "folglich wird er zum Sklaven seines Besitzes und seines Besitzstrebens, ohne sich selbst besitzen zu können, d.h. frei zu sein" (82). Der Unterdrücker setzt Freisein mit dem Herrschen über Andere gleich. Er identifiziert den 'Dritten' mit dem, was er zutiefst fürchtet, nämlich die Freiheit der Anderen. Weil der Unterdrücker von der Angst besessen ist, sein Sein und Haben zu verlieren, reagiert er überempfindlich auf das kritische Wort und Handeln des 'Dritten'. Durch Repression versucht er, ihn zum Schweigen zu bringen oder sogar zu vernichten. Scannone meint, der 'Dritte' hält sich aus dem Teufelskreis von Aktion und Reaktion, Gewalt und Gegengewalt nur dadurch heraus, daß er konsequent, auch im Ernstfall, weiter den Unterdrücker als Person achtet und nicht jedes Mittel gebraucht, um sich zu verteidigen. In dieser Verwundbarkeit liegt die moralische Wirksamkeit des 'Dritten': "Die Gewaltanwendung des Unterdrückers gegen denjenigen, der ihn als Person anerkennt, ruft sowohl das Gewissen der indifferenten Massen von Unterdrückten wach, welche ruhig unter der Unterdrückung dahinleben, als auch die Gewissen der - nicht bis zum letzten - halsstarrigen Unterdrücker, weil sie der Härte der Repression die ideologische Rechtfertigungsmaske vom Gesicht reißt" (83). Der 'Dritte' nimmt das Leid und den Schmerz auf sich, um die Kette der Aggression zu durchbrechen; ihm geht es letztlich

um die Versöhnung. Nur eine solche Vermittlung vermag die sozialen Beziehungen zu erneuern und darum auch zu befreien. Nur so kann auch der Unterdrücker befreit werden, denn im 'Dritten' begegnet ihm "eine unbedrohliche Weise des Sterbens und der Veränderung, eine unbedrohliche Weise des Einbruchs der Zukunft und eines die Freiheit und das Anderssein des Anderen Geltenlassens, das ihm nicht als Drohung entgegentritt" (84). Weil der 'Dritte' dem Unterdrücker nicht auf der Ebene des Habens und Herrschenwollens begegnet, sondern ihn als Person achtet, vermag dieser den Sprung über die Ebene des bloßen Habens und Herrschenwollens hinaus zu wagen. Es kann sein, daß der Unterdrücker sich auf die personale Ebene begibt und sich über seine Herrschaftssucht schämt. Dies wäre die Bekehrung und Befreiung des Unterdrückers.

i) Jesus: Der 'Dritte' schlechthin

Beim Mitvollzug der Überlegungen von Scannone drängen sich einige Fragen auf: Woher empfängt der 'Dritte' die Vergebung seiner Schuld, wenn er seine Verantwortung gegenüber dem Leid der Armen anerkennt? Besteht nicht die Gefahr, daß diese Schuld ihn zugrunderichtet? Kann denn vergangenes Böse durch eigenes Tun wiedergutgemacht werden? Ist diese Schuld als Verwirken der eigenen Freiheit nicht eher vom Menschen her gesehen unheilbar? Was wiegt denn das Leid der Opfer meiner eigenen Unterdrückung auf? Und wo ist der Mensch, der so radikal durch "Sterben", Gehorsam und Hingabe hindurchgegangen ist, daß er nie mehr seinem Herrschaftsdrang unterliegt? Welcher Mensch kann letztlich jene befreiende Beziehung herstellen, die grundlegend die Bipolarität von Herrschaft und Unterdrückung sprengt und so zu einem qualitativ neuen Sein in Verantwortung, Dienst und Achtung gegenüber anderen Personen führt? Tragen nicht alle Menschen (obwohl in verschiedenem Ausmaße) die Verantwortung für die

dehumanisierenden Herrschaftsverhältnisse? Scannone selbst weist darauf hin, daß jeder von uns zugleich Unterdrücker und Unterdrückter ist und daß darum jeder von uns durch die Momente des "Sterbens" (des Verzichtes auf eigenes Macht- und Profitstreben, der Annahme der eigenen Angst), des "Gehorsams" (gegenüber der Herausforderung, die das Leid des Armen an uns richtet) und der Arbeit als des Einsatzes für die Befreiung aller (auch der Unterdrücker) hindurchgehen muß. Jedoch muß nüchtern anerkannt werden, daß die Annahme dieser drei Momente immer wieder an Grenzen stößt; kein 'Dritter' ist frei von Versagen, und darum entstehen in der dialogischen Kommunikation oft Brüche, die wieder Entfremdung, Unterdrückung und Verzweiflung hervorbringen. Die Befähigung zur dialogischen Vermittlung ist immer gefährdet. Ihre Realisierung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie die Bipolarität Herrschaft - Unterdrückung nie ganz aufhebt, sondern nur bruchstückhaft überwindet. Darum erwirkt kein 'Dritter' (und auch nicht die Gemeinschaft der 'Dritten') die Befreiung als Überwindung der Herrschaftsbeziehungen und ihrer Auswegslosigkeiten. Die befreiende Kraft des 'Dritten' ist nie mächtig genug, um die Sünde als Wurzel der Unterdrückung zu besiegen.

Jesus ist aber für den Glauben der Mensch gewesen, der am radikalsten durch Sterben, Gehorsam und Hingabe hindurchgegangen ist und der in seiner Beziehung zu Gott und zu den Menschen sich ganz von der Liebe leiten ließ. Er allein kann deswegen vollständig die Herrschaftsbeziehung sprengen, ohne die neue Beziehung wieder zu trüben. Dadurch ist er der Heilbringer, weil er nicht dem Teufelskreis der Unterdrückung unterliegt. Wie ein echter 'Dritter' läßt er sich (und Gott in ihm) vom Leid und von der Schuld der Menschen ansprechen, ohne selbst Mitverursacher ihrer Entfremdung zu sein. Sein Vergebungszuspruch, sein Einsatz für die Menschen, seine

Leidensbereitschaft sind darum das wahre Vorzeichen der universalen Befreiung. Jesu Auferweckung von den Toten ist außerdem die göttliche Bestätigung, daß die Bemühungen um Gerechtigkeit und Freiheit, auch wenn sie zunächst scheitern, eine Verheißung in sich tragen, die ihnen einen endgültigen Sinn gewährt.

Wenn man den Gedankengang Scannones ganz zu Ende denkt, wird deutlich, daß eine echte qualitative Befreiung letzlich auf der Erlösung gründet, und daß nur in der Erlösung durch Jesus Christus der Befreiungsprozeß Endgültigkeit und Vollendung findet.

Die Zusammengehörigkeit von Erlösung und Befreiung ist erst in der Gegenwart mit genügender Klarheit eingesehen worden; früher haben die Theologen hauptsächlich andere Aspekte der Erlösung herausgestellt. Dies werden die folgenden Ausführungen noch zeigen.

IV. Überlegungen zur theologischen Legitimität des Erlösungsverständnisses der Befreiungstheologie

1. Vielfalt traditioneller Erlösungsvorstellungen

In ihrer langen Geschichte hat die christliche Theologie verschiedene Versuche unternommen, um die Botschaft Christi durch eine neue Sprache ihrer jeweiligen historischen Gegenwart zu vermitteln. Diese Vermittlungsversuche haben sich oft an einem zentralen Punkt verdichtet, nämlich am Verständnis der Erlösung des Menschen durch Christus. Um die Heilsbotschaft vom erlösenden Leben und Sterben Christi auszudrücken und mitzuteilen, sind selbst in neutestamentlicher Zeit verschiedene Vorstellungen entwickelt und verwendet worden. Unterschiedliche Begriffe wie Rechtfertigung, Versöhnung, Neuschöpfung, Sühnopfer, Loskauf wurden schon im Urchristentum gebraucht, um das Heil Gottes in Christus auszudrücken. Bei der Verwendung solcher Begriffe haben die Autoren den Denkhorizont ihrer Zeit berücksichtigt; dies war ihnen eine unumgängliche Voraussetzung, um verstanden zu werden.

Die griechischen Väter setzten diesen hermeneutischen Prozeß fort. Sie interpretierten die biblischen Aussagen im Licht der platonischen Philosophie und bemühten sich, die Bedeutung des Christentums in neue Denkkategorien zu bringen. Eine unmittelbare Übernahme biblischen Gedankengutes konnte ihnen nicht genügen; sie lebten bereits in einer Zeit, die eine Übersetzung der biblischen Vorstellungen erforderte, um deren Aussagekraft zu bewahren. Den griechischen Vätern war dabei kaum bewußt, daß sie durch ihre Auslegung und Theologie viele fremde Vorstellungen in die Bibel hineinprojizierten, doch sehr deutlich zeigt sich uns gerade dadurch der Versuch, die Botschaft des Neuen Testaments in einer zeitgemäßen Weise zum Ausdruck zu bringen. Erlösung bedeutete für

sie hauptsächlich jene neue und vollendete Erkenntnis, die Christus durch seine göttliche Lehre ermöglicht hatte; er selbst erschien als Lehrer, der von Irrtum und geistiger Finsternis befreite und der die verschüttete Gottebenbildlichkeit des Menschen wiederherstellte. So sahen etwa die Apologeten in Christus die Fülle des Logos, der nach stoischer Lehre keimhaft und fragmentarisch in jedem Menschen vorliegt. Für Irenäus war Christus der Bringer der Wahrheit, der durch neue Erkenntnis die Unwissenheit ("die Mutter alles Bösen") des Menschengeschlechts austreibe (1 a). Für die alexandrinischen und kappadozischen Väter geschah Erlösung durch die Annahme und Vergöttlichung der menschlichen Natur durch den ewigen Logos, der sie zu ihrer ursprünglichen Gottebenbildlichkeit zurückführe. Die Fleischwerdung Gottes nähme Tod, Sünde und Vergänglichkeit ihre Macht; sie würden in die Lebenssphäre Gottes aufgenommen. Im Nachvollzug der christlichen Lehre und Weisung, der Erneuerung des Menschen kraft der Nachahmung Christi und in der Anteilnahme am Leben Gottes durch die von Christus geoffenbarte Erkenntnis, vollzieht sich die Vergöttlichung des Menschen. Inkarnation und Vergöttlichung waren bei den griechischen Vätern zwei Aspekte einer einzigen Wirklichkeit, in deren Mitte die Methexis oder Anteilnahme am Leben Gottes aufgrund der Erkenntnis stand, die durch Christus als Gottes Urbild auf Erden möglich geworden war.

Viele Motive der platonischen Philosophie waren in diese Theologie eingeflossen - etwa das Verhältnis von Urbild und Abbild, um die Beziehung zwischen dem vollkommenen Menschen Christus und den übrigen Menschen zu beschreiben, oder die Vorstellung der konkreten Realität der Universalien (menschliche 'Natur'), wie auch der Grundgedanke, daß Erlösung durch Erkenntnis stattfinde. Nach Platon wird der Mensch auf dem Weg der Erkenntnis gottähnlich; mit Hilfe seiner

Sprache und seiner Begriffe bringen die Väter Grundaussagen des Neuen Testaments zum Ausdruck. Auf platonisch geprägte Art und Weise sprechen die Väter von Christi unüberbietbarer und endgültiger Bedeutung, von seinem Handeln für uns, das die Folgen des Ungehorsams Adams tilgt sowie auch von der Vergebung menschlicher Schuld und der Entmachtung der Sünde.

Angesichts des Einflusses, den damals die griechische Philosophie ausübte, war es für die Theologen unumgänglich, die christliche Botschaft in Kategorien zum Ausdruck zu bringen, die die Menschen bewegten und faszinierten. Es handelte sich jedoch nicht um bloße Anpassung, sondern um eine kluge Übertragung von neutestamentlichen Aussagen in Vorstellungen und Begriffe, die in der damaligen geistigen Welt durchwegs bestimmend waren. Dabei wurden gleichzeitig auch Korrekturen eingeführt, um die christliche Botschaft vom griechischen Denken abzuheben - etwa durch die Betonung der Gnadenhaftigkeit der Erlösung, die im Heilswillen Gottes und nicht im menschlichen Erkenntnisstreben gründet, oder der Historizität des Heils und seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus von Nazareth. Im Gegensatz zum kosmischen Logos der Stoiker oder zur platonischen Idee des Guten stand außerdem die Freiheit und Personalität Gottes. Die griechischen Väter haben durch ihre Theologie das Christentum aktualisiert und ihrer Epoche vermittelt.

Ein entsprechender Prozeß läßt sich auch in der lateinischen Theologie des Altertums beobachten. Aufgrund der zentralen Rolle, die die Rechtskategorien im Denken der Römer spielten, versuchten die lateinischen Väter seit Tertullian, das Christentum als "Religion des göttlichen Rechtes" darzustellen. Im Denken der Römer stand die Frage nach Schuld und Verantwortung, nach Lohn und Willensfreiheit im Mittelpunkt; darum wurde auch die Sünde als Rechtsbruch zwischen Gott und Mensch

aufgefaßt. Diese lateinische Sicht der Erlösung gipfelte später in der Soteriologie des Anselm von Canterbury, in der der Sühnetod Christi am Kreuz den Rechtsbruch des Menschen ausgleicht.

Seit Augustin wurde im Westen die Tendenz deutlich, Erlösung hauptsächlich als Heilserfahrung des einzelnen zu verstehen. Angesichts seiner erschütternden Erfahrung von Schuld und seiner erlebten Ohnmacht gegenüber dem Bösen konnte er nicht anders, als das Heil in innerer Befreiung und Begnadung des Menschen zu sehen. Für Augustin bedeutete Erlösung eine innere Aufrichtung des gebrochenen und hilflosen menschlichen Subjekts, das bei Gott Geborgenheit und Hoffnung findet. Im Unterschied zu den östlichen Vätern, die das Heilsereignis als kosmisches Geschehen verstanden hatten,betonte er vor allen Dingen den individuellen Charakter der Erlösung. Luther und die Reformation haben später diese theologische Linie fortgesetzt.

Die Aufklärung hat ihrerseits ein neues Verständnis von Erlösung entfaltet. Jesus erscheint als Offenbarer des ethischen Ideals zur "Erziehung des Menschengeschlechts". Dieses Ideal liegt nach Kant schon in der menschlichen Vernunft, und seine historische Erscheinung in Jesus bestätigt nur seine Existenz. Erlösung geschieht für die Aufklärung durch Erziehung zur Freiheit und Humanität. Christus erlöst sowohl durch seine Lehre wie durch seine Verwirklichung des moralischen Ideals, doch ist er als Person sekundär, primär ist das von ihm verkörperte Ideal. Ausgangspunkt des aufklärerischen Erlösungsverständnisses ist also das menschliche Subjekt selbst und nicht eine geschichtliche Initiative Gottes. Darin zeichnet sich schon die darauffolgende Auffassung des Idealismus ab. So wie für die Aufklärer Christus nur das zur Entfaltung bringt, was im Menschen schon angelegt ist, so wird im Idealismus Christus als der

Purkt angesehen, an dem der immanente Freiheitsprozeß seine höchste Intensität in der Vereinigung des Absoluten mit der Subjektivität erreicht. Problematisch bei diesem Ansatz ist der Verlust der Unableitbarkeit der Erlösung, denn Christus erscheint in solcher Sicht als Produkt einer rein innerweltlichen Dialektik.

2. Berechtigung eines neuen Erlösungsverständnisses

Es ist deutlich zu sehen, welch große Veränderungen das Erlösungsverständnis in der Geschichte der christlichen Theologie durchgemacht hat. Man könnte noch weiter fortfahren und Beispiele aus anderen Zeiten bringen; hier geht es aber jetzt lediglich darum zu zeigen, daß die christliche Theologie in jedem Zeitalter neue Aspekte der Erlösung entdeckt hat. Darum scheint es sinnvoll und legitim, wenn die lateinamerikanischen Theologen die Erlösung vor allen Dingen im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Verwirklichung sozialer und politischer Gerechtigkeit interpretieren. Das Bewußtsein der Menschen und ihr Empfinden für Ungerechtigkeit und Unterdrückung hat sich heute verschärft. Auf einem Kontinent voll von Elend und gesellschaftlichen Widersprüchen wie Lateinamerika muß darum die Sorge um eine humane Veränderung dieser Verhältnisse in den Mittelpunkt treten. Es ist somit angemessen und richtig, daß die Theologen in Lateinamerika sich fragen, was die Botschaft Jesu zu dieser Situation zu sagen hat und was der christliche Glaube zur Verwirklichung von Menschlichkeit und Gerechtigkeit beitragen kann. Daß sie die politischen und sozialen Dimensionen der Erlösung deutlicher und intensiver denn je zuvor herausgearbeitet haben, entspricht ihrer Situation.

Die christliche Theologie hat in ihrer langen Geschichte immer den Dialog zu den großen philosophischen Systemen

gesucht. Was für die griechischen Kirchenväter der Platonismus und für Thomas von Aquin die Philosophie Aristoteles' gewesen sind, ist für die Befreiungstheologie der Marxismus. Solche Dialoge enthalten natürlich sowohl Chancen wie Gefahren. Wenn das Evangelium nicht als kritischer Partner mit eigenem Ursprung hervortritt, entsteht die Gefahr "zeitgemäßer" Anpassungen, die zur Selbstpreisgabe der spezifischen Substanz des Christentums führen können. Aber diese Gefahr bestand auch schon bei den griechischen Kirchenvätern vor 1600 Jahren.

Wie die griechischen Väter das Erlösungsgeschehen im Horizont der platonischen Philosophie als Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und als Vergöttlichung des Menschen verstanden und wie später die lateinischen Theologen den juristischen Aspekt, nämlich die Ermöglichung einer neuen rechtlichen Ordnung zwischen Gott und den Menschen, betont haben, heben heute die lateinamerikanischen Theologen den Aspekt der sozialen Gerechtigkeit hervor. Erlösung ist in ihren Augen nur dann echt und tiefgreifend, wenn sie in ihrer Grunddynamik zu einer Vermenschlichung der sozialen Verhältnisse führt.

3. Paulinisches Befreiungsverständnis und Befreiungstheologie

Die lateinamerikanischen Theologen haben sich um eine Hermeneutik des Neuen Testaments bemüht, die zentrale Begriffe wie Reich Gottes, Erlösung und Sündenvergebung in Vorstellungen übersetzt, die für heutige soziale und politische Verhältnisse relevant sind.

Angesichts der Kluft, die unsere Welt von der Welt der Urchristenheit trennt, ist diese schöpferische Übertragung

unentbehrlich. Es ist ein Verdienst der Befreiungstheologie, daß sie viele Elemente des Evangeliums hervorgehoben hat, die in der Tradition öfters übersehen worden sind. In diesem abschließenden Teil soll untersucht werden, inwieweit das Neue Testament selbst den Befreiungsbegriff bevorzugt. Gibt es schon bei neutestamentlichen Autoren wie Paulus Indizien dafür, daß auch für sie der Befreiungsbegriff zentral war und daß auch sie durch ihn die Mitte des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringen konnten? Dabei soll nur von Paulus die Rede sein, denn seine Theologie ist in dieser Hinsicht zweifelsohne am aufschlußreichsten.

Inwieweit gibt es Gemeinsamkeiten zwischen dem paulinischen Befreiungsbegriff und dem Befreiungsverständnis der lateinamerikanischen Theologie? Entspricht der moderne Sinn von "Befreiung" einigen Grundaspekten des paulinischen Begriffes?

a) Textbefund

Der Befriff "Befreiung" spielt bei Paulus eine entscheidende Rolle. Rudolf Schnackenburg vertritt die Meinung, daß "mit der Befreiung durch Christus auch das mit der Rechtfertigung artikulierte Heilsgeschehen zusammengefaßt werden kann" (1). Der Befreiungsgedanke drückt in der paulinischen Theologie die Mitte der christlichen Botschaft aus. Dies wird im Galaterbrief deutlich, dessen drei Anfangskapitel sich mit der jüdischen Gesetzlichkeit auseinandersetzen, ausgehend vom grundlegenden Ereignis der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus. Dann aber konzentriert sich die Gedankenführung von Paulus sehr deutlich auf das Thema der Befreiung in und durch Christus: auf den Freikauf durch den Kreuzestod (Gal. 3, 13 - 16), auf die Befreiung vom "Gefängnis des Gesetzes" (Gal. 3, 22 - 25) und von

der Sklaverei des alten Bundes (Gal. 4, 21 - 31: Allegorie vom Sohn der Sklavin und vom Sohn der Freien) und mündet schließlich in die mächtige Proklamation des Apostels: "Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei" (Gal. 5, 1).

Auch im Römerbrief läßt sich eine entsprechende Sprachverschiebung im Text bemerken. Bis Kapitel 5 herrscht die Rechtfertigungsterminologie vor; Worte, die mit "dikaios" verwandt sind, kommen 39mal vor (nachher klingen sie teilweise ab: Kapitel 6 - 8: 12mal; Kapitel 9 - 16: 12mal). In den entscheidenden Kapiteln 6 - 8 tritt das Thema Freiheit und Befreiung in den Vordergrund (7mal ist hier davon die Rede). Paulus beschreibt an diesen Stellen die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde (6, 6 - 7; 18; 22) und des Gesetzes (8, 2) und kündigt die zukünftige Vollendung an als endgültige Befreiung vom Leid und von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (8, 21; 23). In diesen Kapiteln sieht Paulus den Christen zwischen seiner eigenen Unfähigkeit zum Guten und seiner Befreiung durch die göttliche Gnade. Im krönenden Kapitel 8 entfaltet Paulus die große Vision der zukünftigen Vollendung der Schöpfung, in der alle Kreaturen an der Befreiung der Kinder Gottes teilnehmen werden.

b) Unter der Sündenmacht

"Welcher Mensch vermag sich aus sich an Gott und den Nächsten so zu verlieren, daß er darin sein Leben gewänne? Eben das, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht: diese seine existentielle, personale, transzendentale Freiheit, läßt ihn doch immer nur schuldig werden vor Gott und den Menschen. Und eben aus dieser tiefen Schuldverhaftung vermag er sich nicht selbst zu befreien" (2). Nach Paulus ist der Mensch Mächten ausgeliefert, die über ihn herrschen und von denen er sich selbst nicht zu

befreien vermag: Gesetz, Sünde und Tod. Sie bilden die dreifache Ursache menschlicher Unfreiheit und wirken vielschichtig ineinander: "Der Stachel des Todes ist die Sünde, und die Kraft der Sünde ist das Gesetz." (1. Kor. 15, 56) Worin ist die eigentliche Wurzel ihrer Zusammengehörigkeit zu suchen? Im Römerbrief liegt der Hauptakzent auf der Sündenmacht, denn Freiheit wird hier vor allen Dingen als Befreiung von der Sünde bestimmt. Die tiefste Versklavung des Menschen erzwingen nach Paulus Schuld und Sünde, die sich ihrerseits des Gesetzes bedienen, um ihre Herrschaft auszuüben. Das Gesetz trägt für Paulus das Vorzeichen der Verführung und des vergeblichen Versuchs, sich selbst vor Gott zu rechtfertigen.

Wenn Paulus vom Tod spricht, meint er nicht einfach ein biologisches Geschehen, sondern zugleich eine theologische Wirklichkeit: Tod ist Wirkung des Zornes Gottes (Röm. 1, 32) und der "Bereich", in dem die Sünde herrscht: "Die Sünde herrschte königlich im Tode" (Röm. 5, 21). Bei Paulus bedeutet Tod also den Zustand des Getrenntseins von Gott, bewirkt durch die Sünde; der Parallelismus membrorum von Röm. 8, 6 - 8 zeigt dies sehr deutlich: "Das Trachten des Fleisches führt zum Tode ..." (V. 6) ... "Das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott" (V. 7).

Die Verfallenheit des Menschen an die Sünde zeigt sich in seinem törichten Versuch, sich durch eigene Werke vor Gott zu rechtfertigen. Solche Anmaßung verletzt die Majestät Gottes und übersteigt die menschliche Geschöpflichkeit. Andererseits stürzt die Sündenmacht den Menschen in einen Zustand der Gesetzlosigkeit und Unreinheit (Röm. 6, 19), in dem das "Fleisch" und seine Begierden den Menschen beherrschen. Dies nennt Paulus "das Gesetz der Sünde in den Gliedern" (Röm. 7, 23), das den Menschen versklavt.

c) Befreiung von Tod, Sünde und Gesetz

Als zeitliches Ereignis am Ende eines Menschenlebens steht der Tod jeweils für eine zukünftige Wirklichkeit; darum heißt er bei Paulus auch der letzte Feind, der vernichtet werden soll, wenn die messianische Herrschaft Christi "jede Macht, Gewalt und Kraft" (1. Kor. 15, 24) besiegt, bevor Christus dem Vater sein Reich übergibt. In dieser Hinsicht ist die Befreiung vom Tod eine Zukunftsverheißung, die den ganzen Kosmos umfaßt. Erst wenn diese Verheißung in Erfüllung geht, wird die "Knechtschaft der Vergänglichkeit" (Röm. 8, 21) überwunden und wir werden von unserem "Todesleib" (Röm. 7, 24) befreit werden. Dann wird sich das Wort von 1. Kor. 15, 53 verwirklichen: "Die Verweslichkeit muß Unverweslichkeit anziehen und das Sterbliche Unsterblichkeit"; erst dann wird der Tod "im Sieg verschlungen" sein (1. Kor. 15, 55). In seiner theologischen Dimension jedoch, als Trennung von Gott, ist der Tod schon jetzt durch Christus überwunden; der uns bevorstehende physische Tod kann uns deswegen nicht mehr "trennen von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserem Herrn" (Röm. 8, 38); im Tod selbst wird Christus verherrlicht (Phil. 1, 20), denn auch der Tod ist unser (1. Kor. 3, 22). Die Christus nachfolgen, sind also schon vom "Tode" befreit, denn "es gibt jetzt kein Verdammungsurteil mehr für die, die in Jesus Christus sind" (Röm. 8, 1). Nur wer noch unter dem Zorn Gottes lebt, lebt im "Tode". Das neue Leben aus dem Glauben gewährt dagegen Freiheit in Christus Jesus (Gal. 2, 4), denn anstelle der Anklage Gottes erfährt der Christ seine Rechtfertigung: "Gott ist es, der gerecht spricht. Wer wird die Verurteilung aussprechen? Christus Jesus ist es, der für uns eintritt" (Röm. 8, 34). Die paulinische Begeisterung erreicht da ihren Höhepunkt, wo Paulus so vom Tode redet, als ob er schon vorüber wäre; für diejenigen, die den Tod Christi in ihren Gliedern mitvollzogen haben

(Röm. 6, 6) und die in der Taufe mit Christus "schon begraben" worden sind (Röm. 6, 3 f.), gibt es keinen Tod mehr; sie sind zu neuem Leben auferstanden; jetzt schon leben sie für Gott (Röm. 6, 10), haben Anteil an der Auferstehung Jesu von den Toten, denn sie sind "vom Tode zum Leben gekommen" (Röm. 6, 13) und "neue Kreatur" (2. Kor. 5, 17) geworden. Trotzdem verfällt Paulus keiner leichtsinnigen Schwärmerei, denn bei aller Heilszuversicht weiß er um das kommende Gericht, bei dem auch die Gerechtfertigten zur Rechenschaft gezogen werden (2. Kor. 5, 10) und dessen Anklage sie noch treffen kann (Röm. 11, 20; 1. Kor. 1, 8; 2. Kor. 6, 1).

Von der Knechtschaft der Sünde befreit nach Paulus der Heilige Geist, der die Christen in den Leib Christi einfügt (1. Kor. 12, 13), sie heiligt und rechtfertigt (1. Kor. 6, 11): "Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat Dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes " (Röm. 8, 2). Der Geist schafft neues Leben und macht den Menschen gottgefällig. Trotzdem bleibt der Geist eine angefochtene Gabe (Röm. 8, 9). Paulus ermahnt darum zum sittlichen Kampf und zur Standhaftigkeit (Gal. 6, 1; Röm. 6, 14). Überwunden ist durch den Geist nur die Ohnmacht gegenüber der Sündenherrschaft, d.h. der Zwang zu sündigen, aber nicht die moralische Gefährdung; jedoch hält Paulus entschieden an der Übermacht des Heiligen Geistes fest.

Der Apostel betrachtet das Gesetz als einen "Vormund" des Alten Bundes, der die Juden zu Söhnen der unfreien Hagar mache (Gal. 4, 21 - 31); es versklave den Menschen durch die Anmaßung, sich selbst eine "Eigengerechtigkeit" aufbauen zu können. Die Christen dagegen unterstellen sich der neuen Gerechtigkeit des Evangeliums und stehen "unter der Gnade" (Röm. 6, 14), die sie "vom Fluche des Gesetzes" (Gal. 3, 13) befreit. Der Fluch des Gesetzes besteht für Paulus in seiner unüberfüllbaren Forderung:

"Denn durch Werke ... wird kein Mensch gerechtfertigt vor dem Gesetz" (Röm. 3, 20); es fordert, schenkt aber nicht das Vermögen, die Macht der Sünde zu besiegen. "Das Gesetz ... ist ohnmächtig durch das Fleisch " (Röm. 8, 3). Außerdem weckt das Gesetz die Begierde und bewirkt darum den "Tod"; durch seine ungewollte Funktion im Dienst der Verführung wird es zur "Kraft der Sünde" (1. Kor. 15, 56), die Gottes Zorn hervorruft (Röm. 4, 15: "Das Gesetz bewirkt Zorn; wo es aber das Gesetz nicht gibt, da gibt es keine Übertretung"), nämlich seine Verurteilung. Christus dagegen ist das "Ende des Gesetzes" (Röm. 10,4). "Für die in Christus gibt es keine Verurteilung mehr" (Röm. 8, 1); sie sind befreit, kraft der neuen Gerechtigkeit Gottes, zum "Dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes" (Röm. 7, 6). Als rechtfertigende und verurteilende Instanz ist das Gesetz von Christus abgeschafft worden.

d) Befreit durch die Gotteskindschaft

Röm. 6, 16 schreibt Paulus: "Ihr seid entweder Sklaven der Sünde, die zum Tod führt, oder des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt." Besteht dann die paulinische Freiheit des Christen in einer neuen Hörigkeit und in einer erneuten Unterwerfung? Ist der Mensch als Geschöpf auf Knechtschaft festgelegt? "Gott aber sei Dank; denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid jedoch vom Herzen gehorsam geworden und habt jene Lehre angenommen, an die ihr übergeben wurdet: befreit aus der Macht der Sünde, seid ihr zu Sklaven der Gerechtigkeit geworden" (Röm. 6, 17 - 18). Ist die gerühmte Freiheit der Söhne Gottes nicht eine neue Sklaverei? Paulus selbst verneint dies entschieden: "Denn ihr habt nicht den Geist empfangen, der euch wieder zu Sklaven macht, so daß ihr euch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba,

Vater. Daher bist Du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist Du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott" (Röm.8,15; Gal.4,7). Der Exeget Heinz Schürmann bestimmt die Zuordnung der beiden paulinischen Argumentationslinien: "Die Freiheit der 'Söhne Gottes' ist nämlich zutiefst nicht fügsame 'Hörigkeit', sondern zunächst liebende 'Angehörigkeit'. Sie ist pneumatische Freiheit ... Befreiung ist nicht eine solche zu neuer Sklaverei, sondern in den Freiheitsstand, bevor sie dann auch zu sittlichem Gehorsam befähigt" (3).

Dieses "Leben für Gott in Christus Jesus" (Röm. 6, 11) durch die Kraft des Heiligen Geistes ist nach Paulus die Grundlage der christlichen Freiheit; neben ihr wird jede andere Freiheit als Schein entlarvt; "größer kann Freiheit nicht gedacht und revolutionärer nicht verwirklicht werden" (H. Schürmann) (4). Christus selbst schafft "Frieden mit Gott" (Röm. 5, 1) und eröffnet den "Zugang zum Vater" (Eph. 2, 18) und zur Gnade (Röm. 5, 2), in dem die Freiheit der Kinder Gottes ihren Ursprung hat.

e) Befreit zur Nächstenliebe

"Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch; vielmehr durch die Liebe werde einer des anderen Sklave" (Gal. 5, 13). Paulus selbst lebt es der Gemeinde vor: "Bin ich nicht frei? ... Obwohl ich frei bin von allem, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht" (1. Kor. 9, 1 - 19). Für den Apostel hat die christliche Freiheit einen Zweck: sich selbst in den Dienst der Liebe zu stellen; darin besteht "das Gesetz Christi" (Gal. 6, 2) und der christliche Gesetzesdienst (1. Kor. 9, 21), die Paulus an die Stelle der alten Thora setzt.

f) Gegenüberstellung des paulinischen Befreiungsverständnisses und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Auf den ersten Blick mag es vielleicht scheinen, als ob es zwischen Paulus und der Theologie der Befreiung wenig Berührungspunkte gäbe. In der Tat kommt man nicht darum herum, zu fragen, ob ihr Befreiungsbegriff überhaupt mehr als eine terminologische Übereinstimmung mit dem paulinischen aufweist. Die Gemeinsamkeiten liegen nicht an der Oberfläche; sie können nur dann entdeckt werden, wenn eine Art "Übertragung" von Paulus auf eine neue Situation gewagt wird. Paulus und die Befreiungstheologen richten sich gegen völlig verschiedene Fronten, der Apostel setzt sich in seiner Befreiungsbotschaft mit der jüdischen Gesetzlichkeit auseinander, die den Menschen durch ihre ungeheure Last unterdrückte, die Befreiungstheologen richten sich gegen die wirtschaftliche und politische Unterdrückung, gegen die Ausbeutung und Mißhandlung des Menschen durch den Menschen. Die Unterschiede sind auffallend: Paulus führt eine religiöse Polemik, die lateinamerikanischen Theologen dagegen eine politische Auseinandersetzung. Jedoch läßt sich fragen, ob sich trotz aller Ansatzverschiedenheit Verbindungen herstellen lassen, die untergründige Berührungspunkte an den Tag fördern. Liegt etwa der politischen Unterdrückung und der wirtschaftlichen Ausbeutung nicht eine moderne Leistungsgesetzlichkeit zugrunde, die von einem ähnlichen Geist wie die jüdische Werkgerechtigkeit beseelt wird? Mir scheint, daß dies tatsächlich der Fall ist; es handelt sich immer um verschiedene Varianten einer gleichen Haltung: Was damals die frommen Werke bewirken sollten, bewirkt heute wirtschaftlicher und sozialer Erfolg, nämlich die gesellschaftliche Anerkennung und das Bewußtsein, sich durch die eigene Produktivität gerechtfertigt zu haben. Der Zwang, sich selbst aus eigener Kraft ausweisen zu müssen, und das Bewußtsein,

so viel wert zu sein als Person, wie sich in materiellem Besitz manifestiert, führt zu einer ähnlichen Versklavung wie die, die der jüdischen Gesetzlichkeit zugrundeliegt, zur inneren Belastung durch unerfüllbare Forderungen und zur Unterdrückung anderer, die unserem Besitzdrang im Wege stehen. An der Wurzel des Kampfes gegen politische und soziale Unterdrückung steht also die Infragestellung einer falschen Werkgerechtigkeit. Und hier zeigt sich eine Verbindung zu Paulus.

Während für Paulus die Macht der Sünde durch das jüdische Gesetz, durch seinen Hochmut und seine Ohnmacht gegenüber dem Bösen spürbar wird, liegt bei den Befreiungstheologen die Erfahrung der Sünde auf einem anderen Bereich, nämlich im politisch-sozialen Bereich, in den entfremdeten mitmenschlichen Beziehungen, die die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten hervorrufen. Trotzdem verbindet beide Ansätze die Erfahrung der Sünde und des Bösen als einer überindividuellen Macht oder "Struktur", die sich einzelner Menschen bemächtigt. In der Sicht der Befreiungstheologen kommt die "Sündenmacht" durch ein Geflecht von ungerechten Institutionen, Gesetzen und Organisationen zum Ausdruck.

Unübersehbar ist zwar der Unterschied zwischen dem persönalen, auf die kleine Gemeinschaft der Urgemeinden gerichteten paulinischen Liebesverständnis und dem politischen Liebesbegriff der Befreiungstheologie, aber darin liegt kein Widerspruch, sondern es handelt sich eher um die natürliche Folge einer geschichtlichen Entwicklung, deren Auswirkungen nicht mehr rückgängig zu machen sind. Zu dieser Frage schreibt Rudolf Schnackenburg: "Wenn die Urkirche und mit ihr Paulus diesen Appell Jesu zu allererst als Anruf und Auftrag zu brüderlicher Liebe untereinander, zur Verwirklichung der Herrschaft Christi im zwischenmenschlichen Bereich verstanden haben, ist das sicher kein Mißverständnis, sondern Erfassung

des Wesentlichen der Heilsbotschaft. Aber in der Beschränkung darauf und im geschichtlich verständlichen Verzicht auf eine größere gesellschaftliche Aktivität liegt doch eine Grenze der urchristlichen Interpretation der Botschaft Jesu. Diese Grenze müssen wir sehen und nach den gebieterischen Forderungen unserer Zeit zu überschreiten trachten" (5).

Im Sinne des Apostels ist die Befreiung eine Tat Gottes in Christus, d.h. ein Geschenk an den Menschen, anstatt einer durch soziale Veränderungen bewirkten "Selbstbefreiung". Bei Paulus steht die Befreiungsbotschaft im Horizont der Rechtfertigung, ohne die die Befreiung ihre letzte Tiefe verliert: "Wenn die Befreiung des Menschen", schreibt R. Schnackenburg, "nicht mit jener durch den Rechtfertigungsgedanken erschlossenen Tiefe gesehen und verkündigt wird, bleibt sie eine undeutliche, unzureichende und untaugliche Kategorie für das Evangelium. Aber wenn die Freiheitsbotschaft, vom Rechtfertigungsgedanken gesteuert, diese Dimension in sich aufnimmt, kann sie vollgültiger Ausdruck der Heilslehre sein." (6) Liegt etwa nicht hierin die größteDifferenz zum Ansatz der Befreiungstheologie? Befürwortet sie nicht eine "Selbstbefreiung"? Liegt ihr nicht etwa die Vorstellung einer Selbsterlösung des Menschen durch revolutionäre Werkgerechtigkeit zugrunde? Es muß dagegen betont werden: In den Augen der Befreiungstheologen gibt es nicht die falsche Alternative: "Gabe von oben" oder "Aktivität von unten"; sie gibt es übrigens bei Paulus selbst auch nicht. Weder in der Sicht des Apostels noch in der der Befreiungstheologen hebt der Gnaden- und Geschenkcharakter des Glaubens die Freiheit und Aktivität des Menschen auf, noch fördert die Gabe der Rechtfertigung die menschliche Passivität. Im Gegenteil: auch für den Christen gelten nach Paulus noch die Gebote (1. Kor. 7, 19), der "Wandel gemäß dem Geist" (Röm. 8, 4) befreit zum Dienst an den Brüdern ("Einer trage des anderen Last", Gal. 5, 23) und zum Handeln.

Für den Apostel wird der Glaube wirksam durch die Nächstenliebe, durch die neuen Werke des Pneumas; die Rechtfertigung wirkt als verborgener Ursprung eines neuen Lebens, das sich im Einsatz für die anderen offenbart. Auch die Befreiungstheologen kennen diese Spannung zwischen Gabe und Aufgabe, zwischen geschenkter Freiheit und befreiendem Handeln. Ganz und gar paulinisch klingen die Wortevon Gustavo Gutiérrez, wenn er schreibt: "Erlösung besteht somit darin, die Fülle der Liebe zu erlangen, d.h. in den Liebesfluß hineingenommen zu werden, der die trinitarischen Personen miteinander eint. Der Weg, der zur Fülle führt, kann demnach kein anderer sein als die göttliche Liebe selbst, als Teilhabe an dieser Liebe, als Annahme des Geschenks, mit dem Geist explizit oder implizit sagen zu können: 'Abba', Vater (Gal. 4, 6). Denn Annahme ist das letzte Fundament aller Brüderlichkeit unter den Menschen. Sünde bedeutet dagegen Abweisung von Liebe, Gemeinschaft und Brüderlichkeit und steter Widerspruch gegen den eigentlichen Sinn der menschlichen Existenz" (7). Daß die Völker Lateinamerikas heute mehr denn je die Sehnsucht nach Freiheit und Gerechtigkeit empfinden, ist für die Befreiungstheologen eine mächtige Wirkung des Geistes.

Es gibt keinen Widerspruch zwischen Rechtfertigungsbotschaft und Befreiungstheologie. Im Gegenteil: die christliche Freiheit gegenüber jeglicher menschlichen Bindung und das Wissen um die gemeinsame Anteilnahme aller Menschen an der Gerechtigkeit Christi, vermittelt seit jeher einen großen emanzipatorischen Impuls. Diese Botschaft macht alle Menschen gleich vor Gott und ruft darum alle Menschen ohne Unterschied zur Freiheit. Die Befreiungstheologie scheint darum ein geglückter Versuch, die Heilsbotschaft des Evangeliums den unterdrückten Massen von heute mitzuteilen. Die Befreiung, die sie fordert, gründet in der Erlösung in Christus.

Anmerkungen

Einleitung

1. Worte von Johannes Paul I. zur Theologie der Befreiung, die vom gegenwärtigen Papst in seine Rede zur Eröffnung der Bischofskonferenz von Puebla aufgenommen wurden. (L'Osservatore Romano 9, 2. Februar 1979.) Johannes Paul II. hat in seiner Rede diesen Vorwurf bekräftigt.

2. Während des Requiems für Johannes Paul I. am 6. Oktober 1978 hat Kardinal Ratzinger wörtlich gesagt: "Ich habe in Lateinamerika (sprich:beim Marianischen Kongreß von Quito, Ecuador) selbst erlebt, mit welch'befreitem Dank man seine Worte zur Befreiungstheologie aufgenommen hat, die ja keine Theologie ist, weil sie nicht auf Gott, sondern auf den Klassenkampf setzt, und keine Freiheit will, sondern die Diktatur der Partei" (Herder Korrespondenz, Dezember 1978, 597).

Kapitel I

1. Leipzig 1912

2. Las etapas del crecimiento económico

3. Vgl. F. H. Cardoso und E. Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina, 9f

4. Zu ihren Vertretern gehör en: Celso Furtado (Brasilien), Aníbal Pinto (Chile), F. H. Cardoso, E. Faletto, A. Gunder Frank u.a.

5. Vgl. F. Herrera, Viabilidad de una comunidad latinoamericana. In: Estudios Internacionales April (1967)

6. La crísis de la teoría del desarrollo 153

7. Vgl. O. Sunkel, Política nacional de desarrollo, dependencia externa. In: Estudios Internationales April (1968)

8. La crísis de la teoría del desarrollo 180

9. Vgl. José Míguez Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung 31

10. Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina. In: Fé cristiana y cambio social en A.L.,320

11. Vgl. Arroyo, Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina

12. Vgl. Dependencia y desarrollo en América Latina

13. H. Besters und E. Boesch, Entwicklungspolitik: Handbuch und Lexikon, Stuttgart-Berlin 1966, 58 f

14. Vgl. Míguez Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, 13

15. Medellín: Conclusiones 78

16. Medellín: Conclusiones 34

17. P. Hünermann und G. D. Fischer (Hrsg.), Gott im Aufbruch 119

18. Rettung in Christus und Befreiungsprozeß. In: Concilium 10 (1974) 419

19. Theologie der Befreiung 84

Kapitel II

1. Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie. In: Befreiende Theologie, hrsg. von Karl Rahner 126

2. a.a.O. 127

3. a.a.O. 126

4. a.a.O. 125

5. a.a.O. 125

6. a.a.O. 130

7. Teología de la liberación 27

8. a.a.O. 33

9. a.a.O. 33

10. Teología desde el reverso de la historia 81

11. Teología de la liberación 356

12. Theologie im Kontext der Befreiung 108

13. Theologie der Befreiung 245.

14. a.a.O. 250

15. Kirche und Befreiung 42, Aschaffenburg 1975

16. In: Concilium 10 (1974) 229-230

17. Vgl. folgende Äußerung von Ernesto Cardenal: "Wir glauben, daß wir als Christen die ersten sein müssen, die den Kommunismus verkünden. Das Lebensideal des Evangeliums ist das der kommunistischen Gesellschaft ... Wir glauben nicht, daß Christentum und Marxismus identisch sind; was wir glauben ist, daß es zwischen beiden keine Konflikte gibt". "Wir glauben, daß sie (Marxismus und Christentum) vieles gemeinsam haben, das ja, mehr noch: daß sie sich in nichts widersprechen! Gemein haben sie, daß beide die Verwirklichung einer gerechten, einer vollkommenen Gesellschaft der Brüderlichkeit anstreben, was wir in der Sprache der Christen und des Neuen Testaments das 'Reich Gottes auf Erden' nennen und von den Marxisten als 'kommunistische Endgesellschaft' bezeichnet wird... Kommunismus oder das Reich Gottes auf Erden bedeuten dasselbe. Damit will ich sagen, daß der Kommunismus und der Zustand der 'kommunistischen Endgesellschaft', die noch nicht verwirklicht ist, noch nirgendwo auf der Welt - denn bisher befinden wir uns erst in der Phase des Aufbaus des Sozialismus -, daß diese zukünftige kommunistische Gesellschaft auch Gottes Reich auf Erden sein wird". In: Lateinamerika: Kirche zwischen Diktatur und Widerstand 26

18. Teología de la liberación 350

19. In: Liberación y cautiverio 140

20. Theologie im Kontext der Befreiung 87

21. a.a.O. 87.88

22. In: Concilium 10 (1974) 231

23. Evangelio y praxis de liberación. In: Fe cristiana y cambio social en América Latina 234

24. a.a.O. 234

25. Autonome Moral und christlicher Glaube 162

26. Zu den folgenden Ausführungen vgl. H. Weber, Um das Proprium christlicher Ethik: Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre. In: Trierer Theologische Zeitschrift 81 (1972) 257 - 275

27. Vgl. zum folgenden: Abriß der katholischen Gesellschaftslehre 1 - 5

28. Zur Christlichen Gesellschaftslehre. In: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft 1. Freiburg 1947, bes. 19 - 32

29. Als Beispiele seien genannt: Sozialtheologie. In: Die Kirche in der Welt 2 (1949) 471 - 480; Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie. In: ThQ 130 (1950) 28 - 53; Sozialtheologie als Aufgabe. In: TThZ 59 (1950) 161 - 171

30. Christliche Sozialprinzipien 35

31. Was ist Christliche Gesellschaftslehre? München 1956, 13

32. a.a.O. 17

33. Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften. In: Th Gl 48 (1958) 1 - 18

34. Einen Überblick über die Diskussion bietet H. Halter, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium der christlichen Moral, 13 - 32. Als exemplarische Beiträge seien hier sonst erwähnt: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube 160 - 194; ders. Kirche und Welt, in: Mysterium Kirche II, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory, 479 - 567; F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967), 148 - 159; J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: Stimmen der Zeit 185 (1970), 99 - 112

35. a.a.O. 16

36. Autonome Moral und christlicher Glaube 164

37. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung 229

38. Vgl. A. Auer, Kirche und Welt. In: Mysterium Kirche II, 484: "Die Kirche darf sich nicht nur mit den Fragen des unmittelbaren religiösen Lebens beschäftigen. Ihrer Sorge ist die ganze Wirklichkeit der Welt anvertraut, d.h. die rechte Gestaltung menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft und der rechte Gebrauch der materiellen Dinge. Darum müssen jene Erkenntnisse, die sich aus der Integrierung des profanen Sachwissens in das christliche Heilswissen ergeben, für die einzelnen Bereiche der Welt konkretisiert werden. Es gibt schlechthin nichts, wozu die Kirche - unter den genannten Aspekt - nicht etwas Wesentliches, wozu sie nicht das letzte Wort zu sagen hätte."

39. L. Boff, Theologie der Befreiung - die hermeneutischen Voraussetzungen. In: Befreiende Theologie, hrsg. von Karl Rahner 54

40. a.a.O. 50

41. a.a.O. 49

42. a.a.O. 51 f.

43. Evangelio y praxis de liberacion. In: Fe cristiana y cambio social en america Latina 243

44. Vgl. Kapitel III

45. L. Boff, Theologie der Befreiung - die hermeneutischen Voraussetzungen. In: Befreiende Theologie, hrsg. von Karl Rahner 51

46. Vgl. La teologia de la liberacion; evangélica o ideológica? In: Teología de la lib y praxis popular 57

47. a.a.O. 51 - 52

48. Teología desde la praxis de la Liberación 119

49. Theologie der Befreiung 2

50. Medellín: Conclusiones 26

51. L. Boff, Theologie der Befreiung - die hermeneutischen Voraussetzungen. In: Befreiende Theologie, hrsg. von Karl Rahner 60

52. a.a.O. 60

53. a.a.O. 61

54. a.a.O. 60

55. a.a.O. 58 f.

56. a.a.O. 54

57. a.a.O. 54 f.

58. In: Kirche zwischen Diktatur und Widerstand 26, hat sich Cardenal hierzu folgendermaßen geäußert: "Wir glauben, daß sie (Marxismus und Christentum) vieles gemeinsam haben, ja, mehr noch: daß sie sich in nichts widersprechen! Gemein haben sie, daß beide die Verwirklichung einer gerechten, einer vollkommenen Gesellschaft der Brüderlichkeit anstreben, was wir in der Sprache der Christen und des Neuen Testaments das 'Reich Gottes auf Erden' nennen und von den Marxisten als 'kommunistische Endgesellschaft' bezeichnet wird ... Kommunismus oder das Reich Gottes auf Erden bedeuten dasselbe. Damit will ich sagen, daß der Kommunismus und der Zustand der 'kommunistischen Endgesellschaft', die noch nicht verwirk-

licht ist, noch nirgendwo auf der Welt - denn bisher befinden wir uns erst in der Phase des Aufbaus des Sozialismus -, daß diese zukünftige kommunistische Gesellschaft auch Gottes Reich auf Erden sein wird". Vgl. auch "Le Monde" vom 15. März 1979, "Deux annonces du royaume des cieux", Seite 2: "Et le ciel? Je dirais que, de toute façon, le Royaume est dans le ciel. Parce que nous sommes, nous, une planète dans le ciel. Une planète parmi des millions de planètes sans doute habitées, chacune ayant sa prope évolution. Et nous, nous sommes le Ciel pour toute autre planète tournée vers notre système solaire dans la nuit étoilée. Une societé d'amour sera l'accomplissement du royaume des cieux sur la terre".

59. Theologie der Befreiung 232 f.

60. a.a.O. 230

61. a.a.O. 232

62. a.a.O. 313 f.

63. a.a.O. 312

64. a.a.O. 227

65. G. Gutiérrez, Teología desde el reverso de la historia 38

66. Frankfurter Rundschau v. 13. Nov. 1978 2

67. G. Gutiérrez, Evangelio y praxis de liberación. In: Fe cristiana y cambio social en América Latina 239

68. Teología desde el reverso de la historia 43

69. In: Liberación y cautiverio 142

70. a.a.O. 142

71. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung 229

72. Teología desde la Praxis de la Liberación 116 f.

73. a.a.O. 117

74. Fundamentalmoral 225

Kapitel III

1. Medellín: Conclusiones 26
2. a.a.O. 26
3. a.a.O. 26
4. a.a.O. 36
5. a.a.O. 26
6. a.a.O. 23
7. a.a.O. 27
8. a.a.O. 23
9. a.a.O. 69
10. a.a.O. 49
11. a.a.O. 23
12. Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux. In: Concilium 10 (1974). Vgl. auch Liberación de la teología
13. a.a.O. 435
14. a.a.O. 435
15. a.a.O. 437
16. a.a.O. 437
17. a.a.O. 437
18. a.a.O. 440
19. a.a.O. 441
20. a.a.O. 441
21. a.a.O. 441
22. a.a.O. 441
23. a.a.O. 442
24. a.a.O. 443
25. a.a.O. 443
26. Gott - die Zukunft des Menschen 72

27. Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß. In: Concilium 10 (1974). Vgl. auch: Jesus Christ Libérateur und Teologia desde el cautiverio

28. a.a.O. 419

29. a.a.O. 419

30. a.a.O. 420

31. a.a.O. 420

32. a.a.O. 420

33. a.a.O. 420

34. a.a.O. 422

35. a.a.O. 422

36. a.a.O. 422

37. a.a.O. 422

38. a.a.O. 422

39. a.a.O. 424

40. a.a.O. 424

41. a.a.O. 424

42. a.a.O. 424

43. a.a.O. 424

44. a.a.O. 425

45. a.a.O. 424

46. a.a.O. 424

47. Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung 141

48. a.a.O. 143

49. a.a.O. 144

50. a.a.O. 145

51. a.a.O. 145

52. a.a.O. 145

53. a.a.O. 145

54. Vgl. Claus Westermann, Grundriß alttestamentlicher Theologie 35

55. Theologie der Befreiung 145

56. Grundriß alttestamentlicher Theologie 29

57. a.a.O. 30

58. Theologie der Befreiung 143

59. a.a.O. 148

60. Medellín: Conclusiones 23

61. Theologie der Befreiung 148

62. a.a.O. 149

63. a.a.O. 152

64. a.a.O. 154

65. a.a.O. 158

66. a.a.O. 159

67. a.a.O. 159

68. a.a.O. 169

69. a.a.O. 169

70. a.a.O. 170

71. a.a.O. 171

72. a.a.O. 171

73. a.a.O. 171

74. P. Hünermann und G.-D. Fischer, Gott im Aufbruch 119-167

75. a.a.O. 138

76. a.a.O. 144

77. a.a.O. 147

78. a.a.O. 147

79. a.a.O. 151

80. a.a.O. 155

81. a.a.O. 155

82. a.a.O. 155

83. a.a.O. 157

84. a.a.O. 158

Kapitel IV

1a. Vgl. Gisbert Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte 73. In: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von L. Scheffczyk

1. Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont. In: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von L. Scheffczyk, 61

2. Heinz Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus: Mitte des Evangeliums? In: Catholica 1 (1971) 22 - 63, hier 27

3. a.a.O. 40

4. a.a.O. 42

5. a.a.O. 68

6. a.a.O. 54

7. Theologie der Befreiung 183

LITERATURVERZEICHNIS

Alves, R., Cristianismo: opio o liberación. Salamanca 1973

Arroyo, G., Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa, in: Mensaje 173 (1968) 516 - 520

Arroyo, G., Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina, in: Fé cristiana y cambio social en América Latina. Salamanca 1973 324 - 333

Assmann, H., Teología desde la praxis de la liberación. Salamanca 1973

Auer, A., Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971

Auer, A., Kirche und Welt, in: Mysterium Kirche II, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory. Salzburg 1962 479 - 567

Boesch, E., Besters, H. (Hrsg.), Entwicklungspolitik: Handbuch und Lexikon. Stuttgart

Boff, L., Teología desde el cautiverio. Bogotá1975

Boff, L., Jesus Christ libérateur. Paris 1974

Boff, L., Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß, in: Concilium 10 (1974)

Boff, L., Qué es hacer teología desde América Latina?, in: Encuentro latinoamericano de teología. Liberación y cautiverio. México 1975

Böckle, F., Fundamentalmoral. München 1977

Camara, H., Revolution für den Frieden. Freiburg 1970

Cardenal, E., La santidad de la revolución. Salamanca 1976

Cardenal, E., El evangelio en Solentiname. Salamanca

Cardoso, F.H., Faletto, E., Dependencia y desarrollo en América Latina. México 1969

Dabezies, P., Dumas, A., Teología de la violencia. Salamanca 1970

Dussel, E., Historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona 1972

Dussel, E., Método para una filosofía de la liberación. Salamanca

Dussel, E., Caminos de liberación latinoamericana. Buenos Aires (3) 1975

Estudios Centroamericanos: La Iglesia en América Latina, Nr. 348 - 349. San Salvador

Estudios Centroamericanos: Método teológico y Cristología latinoamericana. San Salvador 1975

Ellacuría, I., Teología política. San Salvador 1973

Ellacuría, I., Freedom made Flesh. New York 1976

Ellacuría, I., Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano, in: ECA 322/323 (1975) 409 - 426

Ellacuría, I., La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, in: ECA 348/349 (1977) 707 - 723

Encuentro latinoamericano de teología. Liberación y cautiverio. México 1975

Fals Borda, O., Ciencia propia o colonialismo intelectual. México 1970

Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro de El Escorial. Salamanca 1973

Freire, P., La educación como práctica de la libertad. Montevideo (4) 1972

Galilea, S., Teología de la liberación, Ensayo de síntesis. Bogotá 1976

Galilea, S., Jesús y la liberación de su pueblo, in: Panorama de la teología latinoamericana II. Salamanca 1975

Galilea, S., Kontemplation und Engagement, in: Gott im Aufbruch, hrsg. von P. Hünermann und G.D. Fischer. Freiburg 1974

Girardi, G., Liberación cristiana y liberación social. Vortrag, gehalten am 12.4.1971 in Montserrat, Spanien

Girardi, G., Klassenkampf und Sinn der Geschichte. Seminar gehalten am Pfingstmontag 1976 in Tübingen.

Greshake, G., Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von L. Scheffczyk. Freiburg

Gollwitzer, H., Befreiung zur Solidarität, Einführung in die evangelische Theologie. München 1978

Gollwitzer, H., Forderungen der Umkehr, Beiträge zur Theologie der Gesellschaft. München 1976

Gutiérrez, G., Teología de la liberación. Salamanca 1972

Gutiérrez, G., Theologie der Befreiung. München 1976

Gutiérrez, G., Teología desde el reverso de la historia. Lima 1977

Gutiérrez, G., Evangelio y praxis de liberación, in: Fe cristiana y cambio social en América Latina. Salamanca 1973

Halter, H., Taufe und Ethos, Paulinische Kriterien für das Proprium der christlichen Moral. Freiburg - Basel - Wien 1977

Hünermann, P., Fischer, G.D. (Hrsg.), Gott im Aufbruch. Freiburg 1974

Iglesia latinoamericana. Protesta o profecía? Avellaneda, Argentina, 1969

Johannes Paul II, Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe am 28.1.1979, in: L'Osservatore Romano, 2. Februar 1979, 9

Lateinamerika: Kirche zwischen Diktatur und Widerspruch, hrsg. von der Evangelischen Studentengemeinde Essen. Frankfurt 1977

Lehmann, K. Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977

Marx-Engels, Die deutsche Ideologie. Berlin 1969

Medellín, Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano. La Iglesia en la actual transformacíon de América Latina a la luz del Concilio, Conclusiones. Bogotá (10) 1968

Metz, J.F., Zur Theologie der Welt. Mainz 1968

Meth, J.F., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Main 1977

Miguez Bonino, J., Doing theology in a revolutionary context. Philadelphia 1975

Miguez Bonino, J. Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen 1977

Miranda, P., Marx y la Biblia. Salamanca 1972

Moltmann, J., Im Gespräch mit Ernst Bloch. München 1976

Moltmann, J., Umkehr zur Zukunft. München 1970

Moltmann, J., Die Befreiung der Unterdrücker. Vortrag gehalten im SS 1978 in Tübingen

Munoz, R., Nueva

Munoz, R., Nueva conciencia de la Iglesia en América latina. Salamanca 1974

Panorama de la teología latinoamericana, I und II. Salamanca 1975

Paul VI, Populorum Progressio 1967

Pesch, H. (Hrsg.), Kirche und Entwicklung in Lateinamerika 1969

Pironio, E., Teología de la liberación, in: Teología 8 (1970) 7 - 28

Ponencias de la Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín. Bogotá 1968

Pueblo-Puebla. Die Christen, die Kirche und die Militärdiktaturen in Lateinamerika. Dokumentation zur 3. lateinamerikanischen Bischofskonferenz, hrsg. von Christen für den Sozialismus. Bonn 1978

Rad von, G., Die Botschaft der Propheten. München (2) 1970

Rahner, K., Befreiende Theologie. Stuttgart - Berlin 1977

Rendtorff, T., Tödt, H.E. (Hrsg.), Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. Frankfurt (3) 1969

Rostow, W., Las etapas del crecimiento económico. Méjico 1963

Santos, Th., La crísis de la teoría del desarrollo y la relaciones de dependencia en América Latina, in: La dependencia político-económica de América Latina. México 1969

Segundo, J. L., Liberación de la teología. Buenos Aires 1975

Scannone, J. C., Teología de la liberación y praxis popular. Salamanca 1976

Scheffczyk, L. (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation. Freiburg

Schillebeeck, E., Gott - die Zukunft des Menschen. Mainz 1970

Schnackenburg, R., Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von L. Scheffczyk

Schürmann, H., Die Freiheitsbotschaft des Paulus - Mitte des Evangeliums?, in: Catholica 1 (1971) 22 - 63

Sobrino, J., Cristología desde América Latina. México 1976

Sunkel, O., Política nacional de desarrollo, dependencia externa, in: Estudios Internacionales, April 1968

Westermann, C., Grundriß alttestamentlicher Theologie. Göttingen 1978

Zea, L., Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana. México 1974

Hiermit versichere ich, daß ich die Arbeit "Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung" selbständig verfaßt und keine anderen Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe.

José Argüello

.....

(José Argüello)

LEBENSLAUF

1952	Geboren in Managua, Nicaragua
1957 - 63	Besuch der Volksschule "Colegio Calazans" in León
1964 - 66	Besuch des Internats "Colegio Centro América" in Granada
1967 - 68	Abitur in "Colegio Centro América" in Managua
1969 - 71	Anfang des Philosophiestudiums an der "Catholic University of America" in Washington, USA (4 Semester)
1972 - 75	Fortsetzung des Philosophiestudiums an der Universität Heidelberg und Aufnahme des Theologiestudiums als Nebenfach an der evangelischen Fakultät der Universität. 1975 Magister artium (Hauptfach Philosophie, Nebenfach evangelische Theologie)
1975 - 76	Aufenthalt in Nicaragua. Praktikum als Lehrer
1976 - 77	Aufnahme des Studiums der katholischen Theologie an der Universität Tübingen
1977 - 78	Unterbrechung des Studiums. Aufenthalt in Nicaragua
1978 - 80	Fortsetzung des Theologiestudiums. Lizentiatsexamen